ZYGMUNT BAUMAN

LEGISLADORES E INTÉRPRETES

Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales

¿Cuál es el papel de los intelectuales en el mundo moderno? ¿Cómo se conecta el trabajo intelectual con el desarrollo de la cultura moderna considerada en su conjunto? Zygmunt Bauman responde a estas preguntas a través de una discusión sobre la naturaleza del modernismo y el posmodernismo en el análisis de la cultura. En la época en que tuvo vigencia el supuesto de que existían vías para determinar la verdad de las creencias, los intelectuales acostumbraban a "legislar" sobre las opiniones del resto de la sociedad. Pero en nuestros días, en el período del posmodernismo, existen muchos sistemas de valores y creencias que rivalizan entre sí. Los intelectuales se vuelven "intérpretes" que representan puntos de vista que difieren entre sí. A través de este ensayo agudo y por momentos provocador, Bauman extrae todas las implicaciones que tiene este cambio para el análisis de la cultura contemporánea.

Zygmunt Bauman es profesor de Sociología en la Universidad de Leeds. Es autor de varios libros, de los cuales se han traducido al español *Pensando sociológicamente; La hermenéutica y las ciencias sociales; La globalización. Consecuencias humanas; En busca de la política; Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil.*

ISBN 987-9173-16-3

9 789879 173169

Legisladores e intérpretes
Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Daniel Gomez

Vicerrector
Jorge Flores

Zygmunt Bauman

Legisladores e intérpretes

Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales

Traducción: Horacio Pons

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

Intersecciones
Colección dirigida por Carlos Altamirano

Diseño original de portada: *Sebastián Kladniew*
Realización: *Mariana Nemitz*

Título original:
Legislators and Interpreters

© Polity Press. 1995
© Universidad Nacional de Quilmes. 1997
1ª reimpresión. 2005
Roque Sáenz Peña 180, (B1876BXD), Bernal, Buenos Aires, Argentina

ISBN: 987-9173-16-3
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Introducción - Intelectuales: de legisladores modernos a intérpretes posmodernos . . . 9

1. Paul Radin, o una etiología de los intelectuales 17
2. *Les philosophes*: el arquetipo y la utopía 35
3. Sociogénesis del síndrome del poder/conocimiento 59
4. Guardabosques convertidos en jardineros 77
5. Educar al pueblo. 101
6. El descubrimiento de la cultura 119
7. La ideología, o la construcción del mundo de las ideas . 139
8. La caída del legislador 159
9. El ascenso del intérprete 181
10. Dos naciones, segunda versión: los seducidos 211
11. Dos naciones, segunda versión: los reprimidos 239
12. Conclusiones: una de más 265

Índice analítico y de nombres 279

Introducción
Intelectuales: de legisladores modernos a intérpretes posmodernos

Cuando se acuñó en los primeros años del siglo actual, la palabra "intelectuales" fue un intento de recuperar y reafirmar la centralidad societal y las preocupaciones globales que se habían asociado con la producción y difusión del conocimiento durante la era de la Ilustración. La palabra se aplicaba a una abigarrada colección de novelistas, poetas, artistas, periodistas, científicos y otras figuras públicas que consideraban como su responsabilidad moral y su derecho colectivo intervenir directamente en el sistema político mediante su influencia sobre las mentes de la nación y la configuración de las acciones de sus dirigentes políticos. En la época en que se acuñó la palabra, los descendientes de *les philosophes* o *la république des lettres* ya se habían dividido en enclaves especializados con sus intereses parciales y preocupaciones localizadas. La palabra fue por ello un toque de reunión, que resonó por encima de las celosamente vigiladas fronteras de las profesiones y los *genres* artísticos; un llamamiento a resucitar la tradición (o materializar la memoria colectiva) de los "hombres del conocimiento" que encarnaban y ponían en práctica la unidad de la verdad, los valores morales y el juicio estético.

Como *la république des lettres*, integrada por la actividad compartida de la discusión y la comunidad de sus tópicos, la colectividad de los intelectuales iba a unirse a través de la respuesta al llamamiento y la aceptación de los derechos y responsabilidades que éste implicaba. Si

la categoría de los "intelectuales" se imaginó como categoría descriptiva, sólo lo fue aparentemente. No trazó un límite objetivo del área que denotaba, y tampoco supuso su preexistencia (aunque sí indicó en qué conjunto podían buscarse y reclutarse los voluntarios). Se esperaba, antes bien, que la categoría creara su propio referente al despertar inquietudes, movilizar lealtades e impulsar autodefiniciones, y desplegar con ello las autoridades parciales de expertos y artistas en una autoridad política, moral y estética colectiva de hombres del conocimiento. Por así decirlo, la categoría era una invitación muy abierta a incorporarse a cierta clase de práctica de importancia societal global. Y siguió siéndolo hasta el día de hoy. En consecuencia, tiene poco sentido plantear la pregunta "¿quiénes son los intelectuales?" y esperar como respuesta un conjunto de mediciones objetivas o siquiera un ejercicio de señalamiento con el dedo. No tiene sentido componer una lista de profesiones cuyos miembros son intelectuales, o trazar dentro de la jerarquía profesional una línea por encima de la cual se ubican éstos. En cualquier momento y lugar, "los intelectuales" se constituyen como un efecto combinado de movilización y autorreclutamiento. El significado intencional de "ser un intelectual" es elevarse por encima de la preocupación parcial de la propia profesión o *genre* artístico y comprometerse con las cuestiones globales de la verdad, el juicio y el gusto de su tiempo. Las decisiones de incorporarse a un modo particular de actividad trazan y retrazan la línea que divide a "intelectuales" de "no intelectuales".

En la época en que ingresó en el vocabulario de Europa occidental, el concepto de "los intelectuales" extrajo su significado de la memoria colectiva de la era iluminista. Fue en esa era cuando se estableció el síndrome del poder/conocimiento, uno de los atributos más conspicuos de la modernidad. El síndrome era el producto conjunto de dos sucesos novedosos acontecidos al comienzo de los tiempos modernos: la emergencia de un nuevo tipo de poder estatal con los recursos y la voluntad necesarios para configurar y administrar el sistema social de acuerdo con un modelo preconcebido de orden; y el establecimiento

de un discurso relativamente autónomo y automanejable capaz de generar dicho modelo, incluidas las prácticas exigidas por su implementación. Este libro explora la hipótesis de que la combinación de esos dos acontecimientos creó el tipo de experiencia que se articuló en la visión específica del mundo y las estrategias intelectuales asociadas a las que se daría el nombre de "modernidad". También examina la hipótesis de que el ulterior divorcio entre el estado y el discurso intelectual, junto con las transformaciones internas de ambas esferas, condujo a una experiencia articulada hoy en una visión del mundo y estrategias asociadas a las que a menudo se hace referencia con el nombre de "posmodernidad".

Por lo que se ha dicho hasta ahora, debería quedar claro que los conceptos de modernidad y posmodernidad no se emplean en este libro como equivalentes de las oposiciones aparentemente similares con las que frecuentemente se confunden, como sociedad "industrial" y "posindustrial" o "capitalista y "poscapitalista". Tampoco se los utiliza como sinónimos de "modernismo" y "posmodernismo", los términos usados para describir estilos culturales y artísticos autoconstituidos y en gran medida autoconscientes. En el sentido en que se emplean en este libro, los conceptos de modernidad y posmodernidad representan dos contextos pronunciadamente diferentes en que se desempeña el "papel del intelectual"; y dos estrategias distintas que se desarrollan en respuesta a ellos. La oposición entre modernidad y posmodernidad se ha utilizado aquí al servicio del desarrollo teórico de los tres últimos siglos de historia europea occidental (o historia dominada por Europa occidental) desde la perspectiva de la praxis intelectual. Es esta práctica la que puede ser moderna o posmoderna; el predominio de uno u otro de los dos modos (no necesariamente sin excepciones) distingue la modernidad y la posmodernidad como períodos de la historia intelectual. Aun si la idea de la modernidad y la posmodernidad como períodos históricos *sucesivos* se considera discutible (cuando se señala justificadamente que las prácticas modernas y posmodernas coexisten, aunque en proporción variable, dentro de cada una de las

dos eras y que sólo puede hablarse en términos relativos de la dominación de uno u otro de los patrones, como si se tratara de tendencias), la distinción entre las dos prácticas sigue siendo útil, aunque sólo sea como "tipos ideales"; efectivamente, contribuye en parte a revelar la esencia de las controversias intelectuales actuales y la gama de estrategias intelectuales disponibles.

Al referirse a las prácticas intelectuales, la oposición entre los términos moderno y posmoderno representa diferencias en el modo de entender la naturaleza del mundo, y del mundo social en particular, y la naturaleza y finalidad relacionadas del trabajo intelectual.

La visión típicamente moderna del mundo es la que lo considera una totalidad esencialmente ordenada; la presencia de un patrón de distribución despareja de las probabilidades permite un tipo de explicación de los acontecimientos que –si es correcta– es simultáneamente una herramienta de predicción y (si los recursos requeridos son accesibles) de control. El control ("dominio sobre la naturaleza", "planificación" o "diseño" de la sociedad) es poco menos que asociado como sinónimo con la acción ordenadora, entendida como la manipulación de las probabilidades (que hace que algunos sucesos sean más probables y otros menos). La efectividad del control depende de la adecuación del conocimiento del orden "natural". Dicho conocimiento adecuado es, en principio, alcanzable. La efectividad del control y la corrección del conocimiento están estrechamente relacionadas (la segunda explica la primera, la primera corrobora la segunda), ya sea en un experimento de laboratorio o en la práctica societal. Entre ambas, proporcionan criterios para clasificar las prácticas existentes como superiores o inferiores. Dicha clasificación es –también esta vez en principio– objetiva, vale decir, públicamente probable y demostrable cada vez que se aplican los criterios antes mencionados. Las prácticas que no pueden justificarse objetivamente (por ejemplo, las que se legitiman a sí mismas en referencia a costumbres u opiniones vinculantes en un momento o lugar particulares) son inferiores, en la medida en que distorsionan el conocimiento y limitan la efectividad del control.

Ascender en la jerarquía de las prácticas medidas por el síndrome del control/conocimiento significa también avanzar hacia la universalidad y alejarse de las prácticas "provincianas", "particularistas" y "localizadas".

La visión típicamente posmoderna del mundo es, en principio, la de un número ilimitado de modelos de orden, cada uno de los cuales es generado por un conjunto relativamente autónomo de prácticas. El orden no precede a las prácticas y no puede servir, por lo tanto, como una medida exterior de su validez. Cada uno de los muchos modelos de orden tiene sentido exclusivamente en términos de las prácticas que lo convalidan. En cada caso, la convalidación introduce criterios que se desarrollan dentro de una tradición determinada; son sostenidos por las costumbres y creencias de una "comunidad de significados" y no admiten ninguna otra prueba de legitimidad. Los criterios antes descriptos como "modernos" no son una excepción a esta regla general; en última instancia, son convalidados por una de las muchas "tradiciones locales" posibles, y su destino histórico depende de la suerte de la tradición en que residen. No hay criterios para evaluar prácticas locales situadas al margen de las tradiciones, al margen de las "localidades". Los sistemas de conocimiento sólo pueden evaluarse desde "adentro" de sus tradiciones respectivas. Si desde el punto de vista moderno el relativismo del conocimiento era un problema contra el cual había que luchar y finalmente superarlo en la teoría y la práctica, desde el punto de vista posmoderno la relatividad del conocimiento (esto es, su "enquistamiento" en su propia tradición respaldada en la comunidad) es una característica perdurable del mundo.

Lo que mejor caracteriza la estrategia típicamente moderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de "legislador". Éste consiste en hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y escogen las que, tras haber sido seleccionadas, pasan a ser correctas y vinculantes. La autoridad para arbitrar se legitima en este caso por un conocimiento (objetivo) superior, al cual los intelectuales tienen un mejor acceso que la parte no intelectual de la sociedad. La

mejor calidad de ese acceso se debe a reglas procedimentales que aseguran la conquista de la verdad, la consecución de un juicio moral válido y la selección de un gusto artístico apropiado. Dichas reglas procedimentales tienen una validez universal, lo mismo que los productos de su aplicación. Su empleo hace de las profesiones intelectuales (científicos, filósofos morales, estetas) propietarias colectivas del conocimiento que es de pertinencia directa y crucial para el mantenimiento y perfeccionamiento del orden social. La condición para que esto sea así es que los "intelectuales propiamente dichos" –por decirlo así, los metaprofesionales– se esfuercen por ser responsables de la formulación de reglas procedimentales y el control de su correcta aplicación. Como el conocimiento que producen, los intelectuales no se ven limitados por tradiciones localizadas y comunales. Son, junto con su conocimiento, extraterritoriales. Esto les da el derecho y el deber de convalidar (o invalidar) creencias que pueden sostener diversos sectores de la sociedad. En rigor de verdad, como lo indicó Popper, la tarea para la que las reglas procedimentales son más idóneas es la falsación de concepciones mal fundadas o infundadas.

La mejor forma de caracterizar la estrategia típicamente posmoderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de "intérprete". Éste consiste en traducir enunciados hechos dentro de una tradición propia de una comunidad, de manera que puedan entenderse en el sistema de conocimiento basado en otra tradición. En vez de orientarse hacia la selección del mejor orden social, esta estrategia apunta a facilitar la comunicación entre participantes autónomos (soberanos). Se consagra a impedir la distorsión del significado en el proceso de la comunicación. Con ese objeto, promueve la necesidad de penetrar profundamente en el sistema ajeno de conocimiento desde el cual debe hacerse la traducción (por ejemplo, la "descripción densa" de Geertz), y la de mantener el delicado equilibrio entre las dos tradiciones dialogantes, necesario para que el mensaje no sufra distorsiones (con respecto al significado conferido por el emisor) y sea entendido (por el receptor). Es de vital importancia advertir que la estrategia posmoderna no implica la eliminación de la

moderna; al contrario, no se la puede concebir sin la continuidad de esta última. Si bien la estrategia posmoderna entraña el abandono de las ambiciones universalistas de la propia tradición de los intelectuales, no deja de lado las ambiciones universalistas de éstos con respecto a aquélla; aquí, retienen su autoridad metaprofesional, y legislan sobre las reglas procedimentales que les permiten arbitrar en las controversias de opinión y hacer afirmaciones que se pretenden vinculantes. La nueva dificultad, sin embargo, es cómo trazar los límites de tal comunidad a fin de que sirva como territorio para las prácticas legislativas. Ésta es una circunstancia irritante menor para los numerosos retoños especializados de las prácticas intelectuales atendidas por intelectuales "parciales". Los intelectuales contemporáneos "generales", sin embargo, comprueban que sus reclamos territoriales son puestos en tela de juicio. Y con la estrategia posmoderna cerca, tales reclamos territoriales se vuelven inherentemente problemáticos y difíciles de legitimar.

El propósito de este libro es explorar las condiciones históricas en las cuales se formaron la visión del mundo y la estrategia intelectual modernas; y las condiciones en que fueron impugnadas y parcialmente reemplazadas, o al menos complementadas, por una visión y estrategias posmodernas alternativas. El supuesto del libro es que la mejor manera de entender la emergencia e influencia de las dos variedades distintivas de práctica intelectual es considerarlas en el contexto de los cambios en las relaciones entre el Occidente industrializado y el resto del mundo, en la organización interna de las sociedades occidentales, en la ubicación del conocimiento y los productores de conocimiento dentro de esa organización y en el modo de vida de los intelectuales mismos. El libro, en otras palabras, es un intento de aplicar la hermenéutica sociológica para entender las tendencias sucesivas de la metanarrativa de los intelectuales occidentales. En esta metanarrativa, sus productores, los intelectuales, siguen siendo invisibles: "transparentes". La ambición de este ejercicio de hermenéutica sociológica es hacer opaca esta transparencia, y por lo tanto visible y abierta al examen minucioso.

Viene al caso una última observación. De ninguna manera pretendo dar a entender que el modo posmoderno constituye un avance con respecto al moderno, y que ambos pueden disponerse en una secuencia progresiva en cualquiera de los significados posibles de la idea notoriamente confusa de "progreso". Por otra parte, no creo que la modernidad, como modalidad intelectual, haya sido concluyentemente superada por el advenimiento de la posmodernidad, o que esta última haya refutado la validez de la primera (si es posible refutar algo asumiendo una postura consistentemente posmoderna). Lo que me interesa es sencillamente entender las condiciones sociales en las que fue posible la aparición de ambas modalidades; y los factores responsables de sus cambiantes destinos.

Este estudio pudo completarse gracias a una generosa licencia de investigación concedida por la Universidad de Leeds.

Mientras escribía el libro, me fueron de enorme ayuda el interés, las críticas y las ideas propuestas por Judith Adler, Rick Johnston, Volker Meja, Barbara Neiss, Robert Paine, Paul Piccone, Peter Sinclair, Victor Zaslavsky y otros amigos y colegas de la Memorial University de St. Johns, Terranova.

El estímulo y el aliento de Tony Giddens estuvieron presentes en este proyecto desde el comienzo.

A todos ellos, mi gratitud.

Z. B.
Leeds-St. Johns

1. *Paul Radin, o una etiología de los intelectuales*

Las definiciones del intelectual son muchas y variadas. Tienen, sin embargo, un rasgo en común, que también las hace diferentes de todas las otras: son autodefiniciones. Efectivamente, sus autores son miembros de la misma rara especie que intentan definir. De allí que toda definición que propongan sea un intento de trazar un límite de su propia identidad. Cada límite divide el territorio en dos lados: aquí y allá, adentro y afuera, nosotros y ellos. Cada autodefinición es en definitiva la enunciación de una oposición marcada por la presencia de una distinción en un lado del límite y su ausencia en el otro.

La mayoría de las definiciones, sin embargo, se abstienen de admitir la verdadera naturaleza de su realización: al definir dos espacios sociales, suponen que tienen derecho a trazar el límite. En cambio, se concentran de manera ostensible en uno solo de los lados; pretenden limitarse a la articulación de los atributos exclusivamente presentes en él; y no dicen una palabra sobre los efectos necesariamente divisionistas de la operación. Lo que la mayor parte de las definiciones se niegan a admitir es que la separación de los dos espacios (y la legislación de una relación específica entre ellos) es el propósito y la *raison d'être* del ejercicio definicional, y no su efecto secundario.

Así, los autores de las definiciones más conocidas intentan enumerar las propiedades de los intelectuales antes de hacer referencia alguna a la relación social existente o postulada que destaca al grupo

definido con respecto al resto de la sociedad. Lo que se pasa por alto en el proceso es que lo que los constituye como una entidad separada, más que cualquier cualidad y posesión especiales de los intelectuales como grupo, es la relación misma. Por ser intelectuales, procuran ulteriormente reelaborar su separación como una autoidentidad. La forma específicamente intelectual de la operación –autodefinición– enmascara su contenido universal, que es la reproducción y fortalecimiento de una configuración social dada y –dentro de ella– un estatus dado (o pretendido) para el grupo.

Las excepciones relativamente escasas a esta regla provienen de los casos en que los intelectuales concentran su atención en otra sociedad, completamente diferente de la suya; por decirlo así, cuanto más diferente mejor. Las configuraciones preponderantes en su práctica, pero rara vez traídas a la superficie cuando se trata de ocuparse de su propia sociedad, proporcionan un marco de referencia en el cual se ordena e interpreta el conocimiento de la otra sociedad. El autoengaño, indispensable por razones pragmáticas siempre que está comprometida la defensa o el fortalecimiento del estatus del grupo, se torna superfluo (en rigor de verdad, resulta contraproducente) cuando es necesario abordar la experiencia ajena. Como lo dirían tanto Lévi-Strauss como Gadamer, el intelectual sólo puede "entenderse" cuando se enfrenta con otra cultura u otro texto (aclaremos: cuando los enfrenta de una manera puramente cognitiva, teórica). En efecto, la confrontación con el otro es primero y principalmente el reconocimiento de uno mismo; una objetivación, en términos de una teoría, de lo que en otras circunstancias se mantendría en un estado preteórico, subconsciente, inarticulado.

Es posible que este carácter autorrevelador del ejercicio hermenéutico transcultural no haya encontrado en ninguna parte una mejor ilustración que en la obra del eminente antropólogo estadounidense Paul Radin. Lo cual no es sorprendente, dado que la preocupación permanente de Radin fue la "cosmovisión primitiva", las ideas sostenidas por las sociedades primitivas; sus puntos de vista religiosos, sis-

temas morales, filosofía. Cabe esperar legítimamente que un tópico semejante active precisamente los componentes de la perspectiva del investigador que guardan una relación directa con la comprensión de su propio papel dentro del mundo de las ideas. Difícilmente pueda abordar la "religión primitiva" sin explorar el campo en busca de "teólogos primitivos"; su esfuerzo por entender la filosofía primitiva le exigirá ubicar (o al menos analizar) a los filósofos primitivos. La manera en que emprenda esta tarea resultará iluminadora para cualquiera que desee comprender los procesos mediante los cuales se autoconstituyen los intelectuales en la sociedad del investigador.

Lo primero que Radin halló en las sociedades primitivas fue "la existencia de dos tipos generales de temperamento entre los pueblos primitivos, el del sacerdote pensador y el del lego; uno identificado con la acción sólo de manera secundaria, el otro primordialmente; uno interesado en el análisis de los fenómenos religiosos, el otro en su efecto".[1] Para comenzar, hay una gran oposición entre la gran mayoría de la gente común, preocupada por sus actividades diarias de supervivencia, "acción" en el sentido de la reproducción rutinaria de sus condiciones de existencia, y el pequeño grupo formado por quienes no pueden sino reflexionar sobre esa "acción": "las personas verdaderamente religiosas [...] siempre han sido pocas en número". La oposición es al mismo tiempo una relación: el grupo más pequeño sólo tiene existencia por algunas características (o, mejor, la ausencia de ellas) en la mayoría "normal"; para decirlo de algún modo, fue "creado" por cierta insuficiencia o carencia en el equipamiento del grupo más grande; de tal modo, el más pequeño es en cierto sentido un complemento necesario de la mayoría "normal"; en otro sentido, sin embargo, existe de un modo derivado y tal vez hasta parasitario, en relación con el grupo más amplio.

[1] Paul Radin, *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, Londres, Hamilton, 1938, p. 14.

Esta interacción entre los dos aspectos de esta relación compleja surge claramente en la descripción de Radin. "El hombre primitivo tiene miedo de una cosa: las incertidumbres de la lucha vital."[2] La incertidumbre fue siempre la fuente primordial del miedo. El comportamiento azaroso de factores cruciales para el éxito o fracaso de la propia lucha vital, la obstinada impredecibilidad de los resultados, la falta de control sobre tantas incógnitas desconocidas de la ecuación de la vida, siempre generaron un agudo desasosiego espiritual e hicieron que los sufrientes desearan vehementemente la seguridad que sólo pueden traer el control efectivo o el conocimiento intelectual de las probabilidades. Este impulso fue la fuente principal de la cual manaron los papeles de magos, sacerdotes, expertos científicos, profetas políticos o profesionales.

> El formulador religioso, al principio inconscientemente, si ustedes quieren, sacó provecho del sentimiento de inseguridad del hombre corriente [...]. El formulador religioso desarrolló la teoría de que todo lo de valor, e incluso todo lo inmodificable y predecible concerniente al hombre y el mundo en su torno, estaba rodeado de peligros y sumergido en éstos, y que estos peligros sólo podían superarse de una manera específica y de acuerdo con una prescripción ideada y perfeccionada por él.[3]

El aprovechamiento del "sentimiento de inseguridad" se expresaba en la postulación de un punto especial de observación privilegiada, sólo accesible a personas especiales y en condiciones especiales, a partir del cual era posible discernir una lógica debajo del azar superficial, de manera que éste podía ser predecible. Así, pues, el conocimiento intervino desde el comienzo mismo en el control sobre el destino propuesto por los formuladores religiosos; un elemento crucial de la operación

[2] Paul Radin, *Primitive Religion*, *op. cit.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, pp. 24-25.

fue, como lo señala Radin con insistencia, "la transferencia del poder coercitivo del sujeto al objeto". (Como solía decirlo Francis Bacon en una sociedad a la que milenios de tiempo de *Naturgeschichte* separaban de la descripta por Radin, "uno puede dominar la naturaleza sometiéndose a sus leyes".) Una vez objetivados los factores determinantes del destino, una vez negada a la voluntad del sujeto la facultad de forzar, inducir o tentar a los objetos externos a que se sometieran, el único poder de relevancia para el impulso primordial hacia la certidumbre era el conocimiento. Por delegación, el poder de los poseedores del conocimiento. El modo específico en que el sentimiento de inseguridad fue aprovechado por los formuladores religiosos y sus equivalentes ulteriores hizo que el atributo de "ser conocedor" se convirtiera simultáneamente en su premisa e inevitable efecto.

Pero aún hay más luz en el análisis de Radin. El tipo de conocimiento que los formuladores religiosos pretendían tener no estaba en modo alguno predeterminado por los temores concretos que siempre habían atormentado a la "gente común" ni se limitaba a ellos. La característica notable del proceso de conquista del conocimiento era que producía tantos nuevos misterios como los que resolvía entre los antiguos; y generaba tantos nuevos temores como los que mitigaba entre los anteriores. La manera en que originalmente se sacaba provecho de la incertidumbre desencadenaba un proceso incesante, autopropulsado y autorreforzado, en el cual quedaba excluida la posibilidad misma de poner fin alguna vez al esfuerzo y reemplazar la situación de incertidumbre (dentro de parámetros dados del proceso vital) por una de equilibrio espiritual y control efectivo. Una vez puesto en marcha este proceso, resultaba evidente que aun las cosas al parecer "inmodificables y predecibles" estaban en realidad "rodeadas de peligros y sumergidas en éstos". El poder/conocimiento denota un mecanismo que se autoperpetúa y que, en una etapa relativamente temprana, deja de depender del impulso original, en la medida en que crea las condiciones para su propio funcionamiento continuo y cada vez más vigoroso. En el mundo vital de los "legos" se introducen más incertidumbres

generadoras de temores. Muchas de ellas están tan distantes de las prácticas cotidianas de aquéllos, que ni su gravedad ni su cura declarada pueden verificarse a la vista de efectos subjetivamente evidentes. Esta circunstancia, desde luego, incrementa aún más el poder del conocimiento y de sus custodios. Por otra parte, hace que ese poder sea virtualmente invulnerable a las impugnaciones.

La distinción relativamente inocua que se traza entre "formuladores religiosos" y "gente común", entre "estar interesado en las ideas" y "estar interesado en sus efectos", lleva a consecuencias de enorme magnitud. Genera una aguda asimetría en el despliegue del poder social. No sólo promueve efectivamente una pronunciada polarización de estatus, influencia y acceso al excedente socialmente producido, sino que también (lo que tal vez sea de la máxima importancia) construye sobre la oposición de temperamentos una relación de dependencia. Los hacedores se vuelven ahora dependientes de los pensadores; la gente común no puede abordar los asuntos de su vida sin pedir y recibir la asistencia de los formuladores religiosos. Como miembros de la sociedad, las personas corrientes son ahora incompletas, imperfectas, necesitadas. No hay una manera clara de reparar permanentemente sus malsanos defectos. Agobiadas por éstos para siempre, necesitan la presencia constante y la intervención continua de los chamanes, magos, sacerdotes, teólogos.

La intensidad de esta necesidad (y por lo tanto la fuerza de la dependencia) crece con el número de incertidumbres que se incorporan a la existencia de la gente corriente y el grado en que los chamanes, magos, etc., disfrutan de un monopolio de su manejo. En consecuencia, si los formuladores religiosos, como lo sugiere Radin, están motivados por la intención de "reforzar su autoridad" e incluso, más cínicamente, por el deseo de "alcanzar y fortalecer" su "seguridad económica",[4] la estrategia más racional a su disposición consistirá en ma-

[4] Paul Radin, *Primitive Religion*, *op. cit.*, p. 18.

nipular las creencias de las personas comunes a fin de incrementar su experiencia de la incertidumbre y de su ineptitud personal para protegerse de sus efectos potencialmente deletéreos. (Esta estrategia sería una aplicación particular de la regla cibernética general, según la cual en todo sistema complejo el subsistema "más cercano a la inestabilidad [es el que] domina".)[5] La mejor forma de alcanzar esta última condición es que el conocimiento indispensable para manejar la incertidumbre sea esotérico (o, mejor aún, se mantenga en secreto), que ese manejo exija implementos que la gente común no posee o que se reconozca que la participación del chamán, sacerdote, etc., es un elemento irreemplazable del procedimiento. Es fácil observar la aplicación de todos estos principios tácticos en la historia de las relaciones entre expertos y legos.

Una de las intuiciones más intrigantes de Radin sobre la pragmática del papel de intelectual es la que se encuentra en su intento de remontar el origen del modelo del filósofo primitivo hasta un patrón introducido por primera vez por los chamanes.

> El requisito básico para el chamán y el curandero en los grupos de organización más simple, como los esquimales y los aruntas, es que pertenezcan al tipo neurótico epileptoide. Asimismo está claro que, a medida que nos acercamos a tribus con una forma más compleja de organización económica, estos requisitos, si bien aún presentes, resultan secundarios con respecto a otros. Ya hemos dado una explicación a esto, a saber, que cuando las retribuciones del oficio aumentaron, hubo más personas completamente normales que se sintieron atraídas hacia el sacerdocio. Por esa época, sin embargo, la pauta de comportamiento ya estaba fijada, y el chamán no neurótico tenía que aceptar

[5] W. Ross Ashby, "The Application of Cybernetics to Psychiatry", en Alfred G. Smith (comp.), *Communication and Culture*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966, p. 376 [*Comunicación y cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, 3 volúmenes].

> la formulación que debía su origen y desarrollo inicial a sus predecesores y colegas neuróticos. Esta formulación [...] consistía en tres partes: primero, la descripción de su temperamento neurótico y su sufrimiento y trance reales; segundo, la descripción de su aislamiento impuesto, físico y espiritual, con respecto al resto del grupo; y, tercero, la detallada descripción de lo que podría calificarse del modo más adecuado como una identificación obsesiva con su meta. De la primera surgió la teoría de la naturaleza de la ordalía que el chamán debe atravesar; de la segunda, la insistencia en tabúes y purificaciones; y de la tercera, la teoría de que o bien poseía la meta o bien estaba poseído por ella; en otras palabras, todo lo que se conecta con el concepto de posesión espiritual.[6]

No nos interesa aquí la exactitud de la reconstrucción histórica de la sucesión; simplemente se la puede considerar como un "mito del origen" esencialmente imposible de comprobar. Lo que tiene una pertinencia más directa para nuestro tema es el sorprendente paralelismo que Radin revela entre algunos elementos muy contemporáneos de la legitimación del papel intelectual y las cualidades de los chamanes ampliamente descriptas en la literatura etnológica. Si se las compara con estas últimas, las características más vitales de los primeros alcanzan a verse plenamente; normalmente ocultas bajo las diversas envolturas de muchos colores y diseños en que son presentadas en diferentes momentos por diferentes variedades de intelectuales, ahora pueden examinarse en su forma esencial.

La ordalía, la purificación y la posesión, esos tres componentes seminales y, es de suponer, permanentes de la legitimación de la autoridad sacerdotal, tienen una característica en común. Todas proclaman y explican la separación del sacerdocio con respecto a los laicos. Colocan cualquier sabiduría o aptitud que los sacerdotes puedan poseer fuera del alcance de quienes no lo son. Exaltan las costumbres sacer-

[6] Paul Radin, *Primitive Religion*, *op. cit.*, pp. 131-132.

dotales, y por la misma razón degradan los caminos del laicado. Y presentan la resultante relación de dominación como si fuera de servicio y autosacrificio.

Los tres elementos se encontraron a lo largo de la historia (y aún se encuentran) bajo muchas apariencias. Según cuál sea la principal moda de la época, podemos reconocer la "teoría de la ordalía" en las referencias al ascetismo y la autoinmolación física, la humildad monástica, las prolongadas miserias de la vida estudiantil, una existencia despojada de ocios y escasa en las alegrías que puede ofrecer la sociedad de consumo. El aspecto del "tabú y la purificación" se elaboró con un celo particular: su interminable inventario se extiende desde la abstinencia sexual de los autores antiguos, a través de la bohemia de los artistas románticos, hasta la "neutralidad valorativa" y el no compromiso de los científicos modernos o la autoviolencia de la "reducción trascendental" de los husserlianos buscadores de certidumbre. En todas las épocas (aunque en ninguna tanto como en el mundo moderno), este aspecto produjo cierto grado de aislamiento institucionalizado de los hombres del conocimiento, en el que las intromisiones del exterior se veían como impuras y potencialmente contaminantes y se tomaban elaboradas medidas prácticas para mantener alejados a los intrusos. El aspecto de la "posesión" fue tal vez el más resistente a la institucionalización. Sin embargo, nunca se lo abandonó como mito profesional. En el inicio de sus carreras profesionales, los hombres del conocimiento, sagrado o secular, hacen el juramento de dedicarse completa y exclusivamente a la búsqueda de la sabiduría y disponer de sus destrezas resultantes; en tanto que las profesiones defienden su posición al insistir en que es exactamente allí donde se ubican y que no pueden sino ubicarse en ese lugar.

La gloria y nobleza del sacrificio se transfieren al conocimiento al que éste conduce. Las herramientas y los productos se ennoblecen recíprocamente y, una vez puestos en marcha, refuerzan mutuamente su autoridad y se aportan una justificación recíproca. El resultado es que ambos adquieren cierto grado de independencia de la demanda social

que invocan como su prueba de validez. Las "formulaciones" disfrutan de una reputación inmaculada porque sus autores son los "formuladores" que siguieron una vida que la gente común, a causa de su falta de aptitud y voluntad, no seguiría. Los formuladores, por su lado, conservan la estima antaño adquirida gracias a que suministran una provisión regular de formulaciones muy reputadas. Ahora, formuladores y formulaciones sólo se necesitan unos a otros para justificar su pretensión de un estatus elevado.

Hemos abrevado hasta aquí (para ser justos, de una manera bastante libre) en la obra de Paul Radin *Primitive Religion*, un estudio publicado en 1937. Aun si se admite el hecho de que algunas de las interpretaciones más radicales del análisis precedente van más allá de la letra (si no del espíritu) de esa obra, hay pocas dudas de que *Primitive Religion* fue un producto del vigoroso esfuerzo de Radin por abrir una brecha en la mitología autoconstruida pero sólidamente institucionalizada de los "pensadores", sagrados o seculares, "primitivos" o modernos (los primeros confrontados por él como el objeto y los segundos como el sujeto de su estudio). Deseaba revelar la relación social que asegura por sí sola la racionalidad de la acción de los pensadores pero es casi expulsada de la existencia por el mensaje literal del mito. La magnitud del esfuerzo que debe haber tenido que hacer resulta evidente una vez que *Primitive Religion* se compara con *El hombre primitivo como filósofo*, un estudio que publicó diez años antes. Radin ya poseía la mayor parte del material usado en su último libro cuando apareció el primero; no obstante, las conclusiones a las que llega en ambas obras carecen virtualmente de semejanzas.

La extensa cita siguiente transmite el tenor interpretativo de *Primitive Man*:

> El hombre de acción, caracterizado en términos generales, se orienta hacia el objeto, se interesa primordialmente por los resultados prácticos y es indiferente a las demandas y remordimientos de su yo interior. Los reconoce pero los desecha prontamente, sin otorgarles

validez ni para influir en sus acciones ni para explicarlas. El pensador, por su parte, aunque también anhela decididamente resultados prácticos [...] se ve impulsado por toda su naturaleza, no obstante, a invertir un tiempo considerable en el análisis de sus estados subjetivos, y atribuye gran importancia tanto a la influencia de éstos sobre sus acciones como a las explicaciones que ha desarrollado.

Al primero le basta con que el mundo exista y las cosas sucedan. Las explicaciones son de importancia secundaria. Está dispuesto a aceptar la primera que se presente. En el fondo, es una cuestión absolutamente indiferente. Sin embargo, muestra en efecto predilección por un tipo de explicaciones en oposición a otro. Prefiere una en que se destaque específicamente la relación puramente mecánica entre una serie de acontecimientos. Su ritmo mental [...] se caracteriza por la exigencia de una repetición incesante del mismo acontecimiento. [...] La monotonía no lo aterroriza [...].

Ahora bien, el ritmo del pensador es muy diferente.[7]

En esta interpretación, pensadores y no pensadores ("hombres de acción") se distinguen por una diferencia en sus inclinaciones y aptitudes mentales. Esta diferencia no genera ni representa una relación entre ambos grupos. Si de una diferencia así descripta puede deducirse una relación, sólo puede ser la postulada en el comentario del distinguido psiquiatra estadounidense Kurt Goldstein:

> En todas las sociedades primitivas, sólo es posible distinguir dos tipos de personas, quienes viven estrictamente de acuerdo con las reglas de la sociedad, a quienes [Radin] llama los "no pensadores", y los que piensan, los "pensadores". El número de pensadores puede ser pequeño, pero desempeñan un gran papel en la tribu; son las personas que

[7] Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher*, Nueva York, Appleton, 1927, pp. 231-233 [*El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Eudeba].

> formulan los conceptos y los organizan en sistemas, que luego son asumidos –en general sin críticas– por los no pensadores.[8]

La distinción que diez años después Radin iba a concebir como un producto y un factor del proceso histórico, la lucha social y la compleja relación de dependencia, aquí está todavía envuelta por su caparazón mitológico, "naturalizada". Las personas no pueden evitar ser lo que son. Algunas nacen para pensar, otras para trabajar. Las últimas están satisfechas con su suerte; en realidad, la repetitividad misma de sus tareas cotidianas se aviene bien con ellas y les brinda una vida libre de angustia. Los pensadores, sin embargo, no tienen más remedio que meditar, dudar, inventar. La suya es, necesariamente, una vida muy diferente, una vida que los no pensadores no quisieran emular. Los pensadores son héroes culturales a los que hay que admirar y respetar, pero no imitar. Cabría suponer que la misma naturaleza que hizo a las personas tan pronunciadamente diferentes asoció las cualidades especiales de los pensadores a su posición especial entre los demás.

Radin sugiere que lo que los antropólogos consideran cultura primitiva es en realidad la expresión del "ritmo mental" de los no pensadores. Da a entender que la primitividad se define a sí misma y es hermenéuticamente autónoma y autosuficiente: que el concepto sólo puede explicarse plenamente en referencia a los atributos de las entidades que denota. Enfrentamos aquí otra mistificación relacionada causalmente con la definición "mitológica" del intelectual. Ésta no sólo oculta el carácter histórico y los conflictos inherentes a la separación y preponderancia de los intelectuales, tal como antes se señaló, sino que invierte la dirección en que actúa la oposición resultante. Presenta la primitividad como el lado normal de la oposición, y por lo

[8] Kurt Goldstein, "Concerning the Concept of 'Primitivity'", en Stanley Diamond (comp.), *Culture in History*, essays in honour of Paul Radin, Nueva York, 1960, pp. 111-112.

tanto al otro (presuntamente acuñado como una negación de algunos rasgos del primero, esto es, no primitivo) como el anómalo. Es una inversión, tanto en el aspecto sociológico (son los no primitivos, es decir, los intelectuales, quienes definen a su opuesto como su negación y no a la inversa) como en el semántico (el significado de la primitividad es la ausencia de algunos atributos que caracterizan al otro lado; el significado de cualquier cosa que se oponga a lo primitivo es positivo, y está construido con rasgos que después se declararán faltantes en el otro lado). La constitución de los intelectuales como una formación social distintiva que disfruta de al menos cierto grado de autoconciencia y tiene alguna estrategia conjunta concebida para el juego de los estatus, presenta al resto de la sociedad, mantenida al margen de sus filas cerradas, como una entidad por derecho propio, que posee sus propias características (aun si éstas están enteramente compuestas por "ausencias"). La primitividad es el lado anómalo de la oposición; y lo primitivo se constituye como un subproducto de la autoconstitución de los intelectuales.

Lo primitivo es por lo tanto una noción relativa (o, más bien, relacional) acuñada por quienes están y se ven a sí mismos situados fuera del espacio que denota. La línea de referencia en comparación con la cual se analiza es la imagen de sí mismos de quienes están afuera; se construye para denotar "el resto del mundo".

Advirtamos que lo que se dijo antes acerca del carácter derivado y relacional del concepto de lo primitivo se aplica a toda una familia de nociones nacidas dentro del contexto de la asimetría del poder, como factores en la reproducción de una estructura de dominación. Se emplean diferentes conceptos según cuál sea la dominación particular, o dimensión en la distribución del poder social, que esté en juego. Lo primitivo, tal como lo utiliza Radin, delata los lazos de parentesco dentro de la familia: un concepto habitualmente sólo empleado en términos de la división entre la sociedad occidental (desarrollada, avanzada, compleja, civilizada, etc.) y el resto del mundo, tal como se lo examina desde el punto de observación privilegiada de Occidente,

se incluye aquí en la parte "no intelectual" del mundo, y se usa entonces en el contexto de otra estructura de dominación. Debido a sus características compartidas, los conceptos pertenecientes a la familia en cuestión son, al menos hasta cierto punto, mutuamente intercambiables. Lo que hace que el intercambio sea posible sin poner en tela de juicio la idea de claridad semántica es, desde luego, el isomorfismo esencial de todas las distribuciones asimétricas de poder. Lo más interesante, sin embargo, es que al menos una parte de la explicación puede radicar en el hecho de que, cualquiera sea la estructura de dominación reflejada y servida por un concepto dado, todos estos conceptos son acuñados, o refinados, o pulidos lógicamente, no por el lado dominante de la estructura en su conjunto, sino por su parte intelectual. No hay que asombrarse de que la autoimagen intelectual (o, más fundamentalmente, la predisposición cognitiva configurada por el modo de praxis específicamente intelectual) coloree la articulación de todos los aspectos de la asimetría de poder.

Dicha coloración es particularmente reconocible en las casi ubicuas referencias a ciertas deficiencias mentales en las definiciones de grupos y categorías dominadas, muy diferentes en otros aspectos. Ya sea que los dominados se interpreten como primitivos, tradicionales o incivilizados, o que la categoría analizada sea la de las culturas no europeas, las razas no blancas, las clases bajas, las mujeres, los locos, los enfermos o los criminales, la inferior capacidad mental en general y la inferior captación de principios morales o la ausencia de autorreflexión y autoanálisis racional en particular, son de manera casi invariable preponderantes en la definición. El efecto global de semejante universalidad es la entronización del conocimiento, la característica que corresponde con especial intensidad al modo intelectual de praxis, en el corazón mismo de la legitimación de cualquier forma de superioridad social. Por el mismo motivo, cualquier pretensión de dominación y superioridad debe rendir tributo, aunque sólo sea indirectamente, a los factores mismos en que los intelectuales fundan sus pretensiones de poder.

A esta altura, hemos recogido todos los elementos necesarios para construir el significado con el cual se empleará el concepto de intelectual en este estudio; y para describir la estrategia que se aplicará al análisis del pasado y el presente de la categoría social de los intelectuales.

En primer lugar, el concepto de intelectual no se refiere en este estudio a ninguna característica real o postulada que pueda asignarse o imputarse a una categoría específica de personas dentro de la sociedad, como sus cualidades innatas, atributos conquistados o posesiones adquiridas. Se supone que la categoría de los intelectuales nunca ha sido ni puede ser "definicionalmente autosuficiente"; y que ninguna definición actual que se proponga concentrarse en los rasgos de la categoría misma a fin de explicar su posición y papel dentro de una sociedad más amplia, puede abrirse paso a través del nivel de las legitimaciones hacia las configuraciones sociales que legitiman. Como abrevan abundantemente en la retórica del poder que la categoría misma desarrolla, dichas definiciones actuales, por así decirlo, "toman el tópico por el recurso".

En segundo lugar, evitamos aquí todo intento de construir una definición colectiva del intelectual con el método de "señalar con el dedo", esto es, con la enumeración de calificaciones, ocupaciones, actitudes, tipos biográficos, etc., que en un momento o sociedad dados puedan aducir su pertenencia o se los considere pertenecientes a la categoría. Aun más radicalmente, nos abstenemos de participar en el debate (políticamente crucial, pero sociológicamente secundario) que apunta a decidir qué individuos o grupos "todavía son" parte de la categoría intelectual y cuáles "acaban de perder" esa condición. En nuestra opinión, el debate es, o bien un elemento de la retórica del poder desarrollado por algunos sectores de la categoría para servir a las luchas de la "clausura", o el resultado de que los de afuera confundan la retórica del poder con el análisis sociológico. También en este caso, el tópico es erróneamente tomado por un recurso. Lo que subyace al debate en el que nos negamos a participar es la esperanza de prefigurar teóricamente lo que sólo puede ser una manifestación cambiante de

las luchas políticas en curso, si no un intento de interferir en el desenlace de una de ellas al mismo tiempo que se acepta el arma que tienden a usar sus participantes, la de representar las soluciones políticas como decisiones acerca de la verdad de la cuestión. Nosotros, en cambio, limitaremos nuestra búsqueda a la tarea de ubicar la categoría del intelectual dentro de la estructura de la sociedad más amplia como un "sitio", un "territorio" en el interior de dicha estructura; un territorio habitado por una población cambiante y expuesto a invasiones, conquistas y reclamos legales, como lo están todos los territorios comunes.

Trataremos la categoría del intelectual como un elemento estructural dentro de la configuración societal, un elemento definido no por sus cualidades intrínsecas, sino por el lugar que ocupa en el sistema de dependencias que representa dicha configuración, y por el papel que cumple en la reproducción y desarrollo de ésta. Suponemos que el significado sociológico de la categoría sólo puede obtenerse a través del estudio de la configuración como una totalidad. Pero suponemos igualmente que el hecho de que la categoría de los intelectuales aparezca efectivamente como un elemento estructural de una configuración es a su vez crucial para la comprensión de la configuración en cuestión –la comprensión de la naturaleza de las dependencias que la mantienen unida y el mecanismo de su reproducción, tanto en sus aspectos conservadores como innovadores–. Los análisis de la categoría intelectual y de las configuraciones en las que ésta aparece están inseparablemente unidos en un círculo hermenéutico.

Las configuraciones cuyo elemento estructural es efectivamente la categoría intelectual poseen sin duda una serie de características.

Primero, una de las dependencias principales entre quienes tejen la trama que forma la configuración en cuestión se funda en la incapacidad socialmente producida de los individuos (solos o en los grupos que constituyen) para llevar adelante por su propia cuenta los asuntos de su vida. Algunas etapas de su actividad vital, material o espiritual, en sus aspectos prácticos o ideacionales, deben estar más allá de su

control, y por lo tanto necesitan el consejo, la asistencia o la participación activa de otras personas.

Segundo, esta insuficiencia contribuye a una genuina dependencia, en la medida en que coloca a los encargados de la "asistencia" cerca de las fuentes de la incertidumbre, y por lo tanto en una posición de dominación. Lo que surge es un poder de tipo "pastoral", lo cual significa –en la descripción que de él hace Michel Foucault– una dominación ejercida "en beneficio" de los dominados, en su interés, en bien de una gestión apropiada y completa de los asuntos de su vida.

Tercero, lo que les falta a los dominados (y lo que con ello hace que el poder sea de tipo pastoral) es conocimiento, o los recursos necesarios para aplicarlo a sus actos. Por la misma razón, quienes dominan poseen el conocimiento faltante o intervienen en su distribución y la controlan, o bien tienen a su disposición los recursos necesarios para aplicar ese conocimiento y compartir los productos de tal aplicación. Quienes dominan son en consecuencia sabios, maestros o expertos.

Cuarto, la intensidad y el alcance de su dominación dependen de cuán aguda sea la sensación de incertidumbre o deprivación causada por la ausencia de conocimiento en un ámbito atendido por un grupo dado de sabios, maestros o expertos. Lo que es aún más importante: depende de la aptitud de estos últimos para suscitar o intensificar dicha sensación de incertidumbre o deprivación; para hacer, en otras palabras, que el tipo de conocimiento que controlan sea socialmente indispensable.

Sin embargo, es preciso hacer otras dos observaciones. En primer lugar, pocas veces es el recién descripto el único tipo de dependencia y dominación que enlaza una configuración y gobierna su reproducción. La falta de control sobre los asuntos de la vida da origen a tipos de dominación que no son los del poder del conocimiento (los ejemplos más evidentes y notorios son el poder sobre los medios de producción o sobre el acceso a los medios de consumo). De allí que un análisis de la categoría intelectual no sólo exija el estudio de la relación entre los intelectuales por un lado y los "clientes de los servicios

del conocimiento" por el otro, sino también el de la compleja red de relaciones competitivas entre varias dimensiones de dominación mutuamente autónomas y las categorías sociales que generan. En segundo lugar, antes esbozamos el "método configuracional" a fin de analizar la categoría de los intelectuales en términos lo suficientemente generales para no limitar su aplicación a los problemas relacionados con la así llamada "sociedad global". Este método parece ser igualmente útil para estudiar sectores más pequeños de la categoría que podrían ubicarse dentro de una configuración de una única clase, grupo organizado o área funcional de la vida social.

2. Les philosophes: *el arquetipo y la utopía*

El sustantivo colectivo "intelectuales" es de origen relativamente reciente. A veces, su creación se atribuye a Clemenceau, otras a los signatarios de una protesta pública contra el proceso a Dreyfus; en ningún caso, sin embargo, se remonta más allá de fines del siglo pasado. En los comienzos, el nuevo término fue un intento de recuperar la unidad de hombres y mujeres de muchas ocupaciones y condiciones sociales ampliamente diferentes, que en otras circunstancias muy improbablemente se reunirían, y menos aún cooperarían, en la consecución de sus tareas profesionales: científicos, políticos, escritores, artistas, filósofos, abogados, arquitectos, ingenieros de alto rango. Como lo insinuaba vagamente el nuevo término, el elemento unificador era el papel central desempeñado por el intelecto en todas estas ocupaciones. La intimidad compartida con el intelecto no sólo ponía a estos hombres y mujeres aparte del resto de la población, sino que también determinaba cierta semejanza en sus derechos y deberes. Lo más importante era que daba a quienes desempeñaban funciones intelectuales el derecho (y el deber) de dirigirse a la nación en nombre de la Razón, que se erguía por encima de las divisiones partidarias y los pedestres intereses sectarios. También asociaba a su pronunciamiento la veracidad y autoridad moral exclusivas que sólo podía conferir el hecho de ser voceros de esa Razón.

De considerable interés sociológico, y digno de un estudio separado, es el hecho de que tal comunidad de estatus y objetivos se postu-

lara en un momento en que la primitiva unidad de la Razón ya se encontraba en un estado de avanzada desintegración. La inflexible separación de los discursos científico, moral y estético fue uno de los rasgos centrales de la modernidad. En la época en que se acuñó el término "intelectual", su autonomía había llegado a un punto de virtual intraductibilidad. En palabras de Habermas, "la pluralización de universos divergentes del discurso corresponde específicamente a la experiencia moderna [...]. Hoy no podemos desear simplemente la desaparición de esa experiencia; sólo podemos negarla".[1] Se la niega, y repetidas veces, al parecer en nombre de algunos supuestos, procesos o efectos comunes que deben estar implícitos en todo pensamiento racional. La acuñación (y la entusiasta adopción) del nombre común para discursos diversos y dispares en otros aspectos fue un intento espectacular, aunque no el único, por negar un proceso (si no desear su inexistencia) que ya estaba en marcha desde hacía más de un siglo y era aparentemente irreversible.

La división tripartita del discurso racional no agota la historia de la desagregación. En sí mismos, los nuevos discursos hicieron un largo camino a partir de la unidad inicial, verdadera o imaginada. Los tiempos en que toda "persona inteligente" podía tener la esperanza de dominar, con la debida diligencia, la totalidad del conocimiento contemporáneo, y elaborar una opinión informada acerca de todo lo que las escuelas y los libros tenían para ofrecer (o, al menos, todo aquello sobre lo que valía la pena tener una opinión) terminaron a principios del siglo pasado. Desde entonces, la suma del conocimiento objetivamente existente se divorció de todo conocimiento subjetivamente asimilado, real o posible. La presunta unidad del pensamiento racional dejó de ser una cuestión de coordinación recíproca entre los agentes de producción del conocimiento; sólo podía postularse, sin

[1] Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions", en Richard J. Bernstein (comp.), *Habermas and Modernity*, Oxford, Polity Press, 1985, p. 192.

ningún medio práctico de control asociado a ella. La presencia o ausencia de tal unidad no podía probarse inductivamente. Sólo podía imputarse, y aun en ese caso con una autoridad limitada.

Entre muchas de tales imputaciones, la acuñación (y más de un uso posterior) del sustantivo colectivo "intelectuales" ocupa un lugar especial. Toda nominación divide, pero la división que implica la separación de los intelectuales como grupo atraviesa la categoría de la élite inteligente, pensante, culta e ilustrada. Tácitamente, reconoce un siglo o más de implacable división del trabajo. Sin embargo, en el campo fragmentado de los especialistas y expertos evoca el fantasma de los "pensadores como tales", personas que viven para y por ideas no contaminadas por ninguna preocupación limitada por la función o el interés; personas que preservan la aptitud y el derecho de dirigirse al resto de su sociedad (incluidos otros sectores de la élite culta) en nombre de la Razón y principios morales universales. Cada una de ellas tiene una profesión o una ocupación y pertenece a un grupo funcionalmente especializado. Pero más allá de esto, cada una se eleva a otro nivel, más general, donde la voz de la Razón y la moralidad se escucha sin interferencias ni distorsiones. Es posible que dicha elevación sea más fácil y probable en el caso de algunas profesiones que en el de otras. No obstante, en términos generales, no está plenamente determinada por funciones mundanas. En definitiva, sigue tratándose de una cuestión de decisión y compromiso. La aceptación para sí de la etiqueta de "intelectual", junto con las obligaciones de las que otros miembros del grupo acceden a hacerse cargo, es en sí misma un factor del aludido compromiso. El intento de separar a los "intelectuales" de quienes no lo son, de trazar un límite "objetivo" para el grupo mediante la enumeración de las profesiones, ocupaciones o méritos educativos pertinentes, no tiene sentido y está condenado al fracaso desde el principio.

El concepto de los intelectuales se acuñó como un toque de reunión, y como un intento de resucitar los reclamos insatisfechos del pasado. Como toque de reunión, no fue diferente de los emitidos por

todos los individuos antes carentes de voz en las naciones, que a principios del siglo XX comenzaron a lanzar clamores en el vocabulario público para lograr llamar la atención; se enviaron mensajes a un espacio social abierto de par en par, con las antenas radiales orientadas en una dirección seleccionada, pero cuya recepción dependía aún de las muchas decisiones individuales de prender o apagar los receptores. Por así decirlo, se lo concibió como un acto de propaganda. Aparentemente, se refería a cualidades que sus receptores previstos ya poseían; en realidad, connotaba motivos y acciones anhelados para el futuro. Como intento de recuperar las esperanzas frustradas del pasado, el nuevo concepto apelaba al recuerdo secular de los magníficos tiempos de emociones y promesas en que médicos, científicos, ingenieros, hacendados rurales, sacerdotes o escritores pertenecían a la dichosa familia de *les philosophes*, leían mutuamente sus obras, hablaban unos con otros y compartían las responsabilidades de un juez colectivo, guía y conciencia de la especie humana. En el segundo de sus sentidos, el recién acuñado concepto también se orientó hacia el futuro: el verdadero mensaje era la posibilidad de recuperar el espíritu de tiempos pasados y rápidamente superados o, más bien, el espíritu hoy proyectado, retrospectivamente, sobre tales tiempos, en un mundo cambiado más allá de todo reconocimiento. Era la posibilidad de reconstruir la comunicación rota entre los inteligentes y cultos; recrear, o volver a crear, un discurso compartido que unificara una multitud de discursos especializados; y erigir sobre este fundamento una finalidad compartida y una responsabilidad común. Responsabilidad que sólo cuando fuera compartida se convertiría en el derecho a ocupar una posición de influencia social comparable a la disfrutada por *les philosophes*.

Sea lo que fuere lo que el historiador pueda decir sobre el intrincado sendero que condujo de los filósofos del siglo XVIII a los expertos cultos del siglo XX, y cualquiera sea su veredicto informado con respecto a la continuidad o discontinuidad del proceso, el hecho más directamente pertinente para nuestro tema es la presencia tangible de *les philosophes* en el proceso de autoconstitución de los intelectuales

modernos. Su recuerdo, su mito, su imagen idealizada (vista como un reflejo de los sueños actuales en el espejo del pasado), son en sí mismos un factor de máxima influencia en esa autoconstitución. La modalidad y el papel recordados o retrospectivamente interpretados de *les philosophes* cumplieron la función de "utopía activa", la pauta en comparación con la cual se miden, critican y corrigen ambiciones y actuaciones. Cabe suponer que si el término original, *les philosophes*, no se empleó directamente en la autoconvocatoria de los intelectuales modernos, sólo fue porque la filosofía misma se convirtió entretanto en una ocupación estrechamente circunscripta y especializada; un llamamiento a la unificación lanzado desde su territorio se decodificaría inevitablemente como un ejercicio de imperialismo y, consecuentemente, suscitaría resistencias o se lo tomaría a risa (como, en efecto, sucedió repetidas veces). La idea de "los intelectuales" tuvo al menos una posibilidad de revivir la noción de un *jeu sans frontières* que los filósofos de la era de la Ilustración parecían evocar con tanta naturalidad. Es necesario, en consecuencia, que ahora nos volvamos hacia ellos, para explorar, y posiblemente revelar, la modalidad que subyace a la idea de los intelectuales en nuestra propia época.

Les philosophes no eran una "escuela de pensamiento". Para virtualmente todas las proposiciones u observaciones positivas escritas por alguno de ellos, había otras que las contradecían, que podían encontrarse en los escritos de otro *philosophe* o en otra obra del mismo autor. Sería arduo descubrir un "paradigma" (en el sentido kuhniano) que los uniera y les permitiera tanto comunicarse entre sí sin dificultades como contribuir a un objetivo común. En cuanto a su comunidad de experiencia y educación, no había ninguna. En las filas de *les philosophes*, como en las de los *raznochintsy* rusos un siglo más tarde, se contaban personas de prácticamente todos los estados y condiciones sociales (con la excepción, tal vez, de los más humildes). Tampoco se reunieron a causa de un temperamento o un gusto similares; en este aspecto, como en todos los demás, era más lo que los dividía que lo que los unía.

Y no obstante, hay pocos momentos en la historia humana –si los hay– en que el estrato educado y pensante de la sociedad haya sido visto –tanto por otros como por sí mismo– como un grupo unificado y compacto que pueda compararse con el de *les philosophes* de Francia entre los años 1750 y 1775 aproximadamente. ¿Cuál era el elemento que los unía, elemento reconocido en ese momento y del cual eran conscientes, y que se vio vigorosamente fortalecido por el recuerdo vivo de una época posterior? Mi opinión es que el único factor unificador –único pero poderoso y decisivo– no debería buscarse en lo que los *philosophes* profesaban, y ni siquiera en cómo lo hacían, sino en la finalidad e importancia del acto mismo de profesar. Los mismos *philosophes* atribuyeron finalidad e importancia a este acto; pero también se las asignó, y más seminalmente, un breve aunque espectacular e inolvidable encuentro con la historia política. La persistente presencia de *les philosophes* (más que sus filosofías) en la memoria histórica viva –como una utopía activa, una promesa que aún espera su cumplimiento, un modelo para la autodefinición, un horizonte para los proyectos de buena sociedad– es el producto de circunstancias únicas; sólo en parte fue determinada por lo que los *philosophes* hicieron; en la misma medida, si no más, la decidieron las condiciones que, con la fugacidad de un destello, hicieron un cortocircuito entre el poder y el conocimiento.

Entre esas condiciones, es necesario mencionar unas cuantas. Ninguna fue exclusiva de Francia; en su duración, ninguna se limitó a esos trascendentales 25 años. Pero en conjunto sólo aparecieron en un lugar y durante poco tiempo. Lo único fue su coincidencia: sin precedentes, y nunca repetida hasta ahora.

Primero, la monarquía absolutista estaba a punto de llegar a su madurez: de poner al descubierto tanto su debilidad como su fortaleza, los todavía insatisfechos requerimientos de su supervivencia junto con su potencial revolucionario aún no agotado.

Segundo, estaba el avanzado proceso de desaparición de la antigua clase dirigente, la nobleza, que dejó dos profundas brechas entre los fac-

tores considerados indispensables para la reproducción del orden social: para llenarlas, era necesario un nuevo concepto del control social, junto con una nueva fórmula para la legitimación de la autoridad política.

Tercero, la nobleza perdió su importancia política mucho antes de que apareciera una nueva fuerza, lo suficientemente vigorosa para reclamar el estado político vacante. Para decirlo de algún modo, la toga de la clase política fue enviada a remate y quedó abierta a la puja de las ofertas. Éstas podían ser radicales; no tenían que adaptarse a los intereses establecidos de nadie.

Cuarto, los *philosophes* franceses se distinguieron "por la ausencia de un estatus tradicional o función particular especialmente apropiados para ellos en la sociedad. En Alemania, los representantes de la Ilustración eran con frecuencia profesores universitarios o funcionarios estatales. En las regiones protestantes, en general, eran a menudo miembros del clero. Pero en Francia ninguna de estas vocaciones tradicionales apartó a los *philosophes* de su imagen de sí mismos como intelectuales independientes pertenecientes a toda la sociedad".[2]

Quinto, aunque desvinculados de toda institución y libres de toda lealtad divisionista, los *philosophes* eran algo más que una colección de individuos. Constituían un grupo apretadamente entrelazado y unido por una densa red de comunicaciones: *la république des lettres*, *les sociétés de pensée*, clubes, una voluminosa correspondencia, reseñas recíprocas, visitas mutuas, su propia corte papal en la casa de Voltaire en Ferney, su propio sistema judicial y punitivo en que la opinión se sentaba en el estrado del jurado. Eran un grupo, un grupo autónomo que presentaba la opinión, la escritura, los discursos y el lenguaje en general como una atadura social para abolir todas las ataduras sociales.

Sexto, el establecimiento de *la république des lettres* no podría haber ocurrido en un momento más oportuno. El siglo XVIII fue un siglo de

[2] Leonard Krieger, *Kings and Philosophers, 1689-1789*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 174.

administración, organización, gestión; un siglo en que las costumbres pasaron a ser objetos de la legislación, y un modo de vida se problematizó como cultura; un siglo que volvió a trazar de manera radical las viejas fronteras entre lo privado y lo público y aumentó la dimensión de este último ámbito en una proporción nunca vista; un siglo que necesitaba conocimientos técnicos, destrezas, experiencia para hacer lo que antes se había hecho natural y prácticamente; un siglo en que el poder necesitaba y buscaba el conocimiento.

No pretendo que esta lista de condiciones sea exhaustiva. Con seguridad pueden agregarse algunas más; cualquier historiador de los primeros tiempos de la Francia moderna (cosa que yo no soy) encontrará fácilmente otros aspectos, tal vez muy dramáticos, en los cuales el país difería en esa época de otras épocas y otros países. No obstante, la lista parece suficiente para nuestro objetivo, dado que aun en su forma presente transmite la idea de una situación histórica llena de tensiones generadas por la reunión, condensación y confrontación recíprocas de problemas que otros países o tiempos experimentaron en sucesión o no experimentaron en modo alguno; contiene además suficientes factores de "empuje" y "tironeo" que explican el tremendo proceso histórico del cual el compuesto poder/conocimiento es un resto perdurable.

El fenómeno descripto en la literatura histórica como el ascenso del absolutismo fue –sociológicamente hablando– un proceso de cambio de frente del poder político inmediatamente después de o simultáneamente con el debilitamiento del principio feudal de asociación entre derechos terratenientes y deberes administrativos. El poder se alejó de los sectores propietarios de tierras; si bien conservó tanto sus propiedades como su riqueza, la aristocracia perdió su papel de "clase política"; en todo caso, los nobles dejaron de recibir "de derecho" un lugar en la jerarquía del poder político, como parte de la herencia de sus haciendas. El poder, alejado de los propietarios de tierras, se acumuló en la cima. El monarca absoluto fue el primer ejemplo del "estado moderno" weberiano, distinguido por su pretensión de poseer el

monopolio de los medios de la violencia; el sometimiento de todos los habitantes del país a los poderes coercitivos exclusivos de la monarquía, ejercidos mediante las reglas fijadas por ella misma, fue el mecanismo fundamental para hacer que esos habitantes pasaran de súbditos feudales a ciudadanos del estado moderno, y por lo tanto de participantes en derechos y deberes corporativos a individuos. Ahora, un vínculo directo de dependencia unía a los ciudadanos individuales y el rey: los primeros tenían deberes para con el estado, y éste para con ellos, todos juntos y cada uno por separado. Cualquiera fuera el órgano administrativo que mediara entre ambos extremos del sistema absolutista, sólo podía hacerlo por asentimiento o mandato real; todo el poder provenía de la cima.

La "despolitización" de los órdenes de la tierra hizo responsable a la corte real de una tarea ante la cual ningún gobierno se había visto antes –al menos no en una escala semejante–. Alexis de Tocqueville fue quizás el primero en poner de relieve esta consecuencia, muy seminal pero imprevista, del absolutismo. En Francia,

> tras haber sido despojado de su poder, el señor ya no se sintió atado por sus obligaciones tradicionales. Y ninguna autoridad local, ningún comité para alivio de los pobres o consejo parroquial se había hecho cargo de ellas. [...] [E]l gobierno central, un poco osadamente, había aceptado su responsabilidad exclusiva en esta tarea. Todos los años el Consejo asignaba a cada provincia una suma de dinero tomada de los fondos públicos para alivio de los pobres [...]. Cada año el Consejo emitía órdenes para el establecimiento en diversos lugares (por él determinados) de casas de pobres, en las que por un bajo salario se daba trabajo a los campesinos empobrecidos.

Pero el alivio de los pobres era sólo una cuestión menor entre las miles que el estado centralizado tenía que asumir, dado que yacían abandonados en todo el país. Los medios de la violencia no eran el único factor de poder sobre el que la monarquía absolutista reclamaba su monopolio.

> Los ministros de estado habían hecho hincapié en la vigilancia cuidadosa de todo lo que pasaba en el país y la emisión de órdenes desde París sobre todo asunto concebible. Con el paso del tiempo y la creciente eficiencia de las técnicas administrativas, este hábito de la vigilancia se convirtió en poco menos que una obsesión para el gobierno central.

El resultado inevitable de esta nueva preocupación sin precedentes del estado fue un "engrosamiento en la cima", igualmente sin precedentes, del sistema político emergente. El tamaño y la influencia de las oficinas centrales crecieron rápidamente. Como D'Argenson ya lo había señalado en 1733:

> la cantidad de trabajo administrativo impuesto a las cabezas de nuestros departamentos es completamente pasmosa. Todo pasa por sus manos, sólo ellos deciden qué hay que hacer, y cuando sus conocimientos no son tan amplios como su autoridad, tienen que encargar el cuidado de los asuntos a los miembros subordinados de su personal, con el resultado de que éstos se han convertido en los verdaderos gobernantes del país.[3]

La enormidad de las tareas que enfrentaba fue la causa tanto de los asombrosos poderes como de las alarmantes debilidades del régimen absolutista. Para un observador contemporáneo, los poderes deben haber parecido abrumadores: un gobierno autorizado a legislar para un enorme territorio, y que tenía que pasar por encima de diferencias locales y establecer pautas universalmente vinculantes; poderes, por otra parte, que llegaban a zonas de la vida nunca antes sujetas a la legislación y la gestión externa, y de allí que funcionaran, al parecer, en

[3] Alexis de Tocqueville, *The Ancient Regime and the French Revolution*, traducción de Stuart Gilbert, Nueva York, Collins, 1976, pp. 69, 88, 89 [*El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 1993].

un espacio libre y desocupado, en una especie de tierra de nadie política, donde la voluntad del legislador no encontraba restricciones. En estas tierras vírgenes de la política, al menos, el rey desempeñaba el papel de Dios; su tarea era nada menos que la creación de la sociedad humana "desde la nada". Helvetius no tenía dudas sobre la cuestión: ¿quién dará forma a las leyes? "¡Los déspotas ilustrados!"[4] Turgot, por su parte, aconsejaba a Luis XVI que nada "debe impedir que Vuestra Merced modifique las leyes que se dictaron o las instituciones a las cuales se dio aprobación, una vez que Su Majestad acepte que tal cambio es justo, beneficioso y factible".[5] El poder absoluto era un poder que veía la sociedad como una tierra vacía que había que colonizar, y a la que tenía que darle leyes y asignarle una configuración determinada.

Si esta imagen de una fuerza verdaderamente fabulosa era una cara de la moneda absolutista, sus debilidades eran la otra. En rigor, una era inseparable de la otra. Construir en un lugar vacío exigía un plan audaz pero cuidadosamente esbozado; no había ninguno disponible, dado que la tarea nunca se había planteado antes. Era probable que el plan fuera tan grandioso como formidable la tarea, de modo que requería una técnica de manejo aún más poderosa que la usada mucho tiempo antes para la coordinación unívoca de imperios hidráulicos. Cuando se inventara, esa técnica exigiría probablemente la acumulación, almacenamiento y procesamiento de información en una escala nunca prevista ni accesible en la estructura de poder jerárquica y graduada del feudalismo. Pero ni un solo aspecto –trazar el plan, desarrollar la técnica o su implementación, manejar la información necesaria– podía depender de destrezas tradicionales o instituciones consuetudinarias. Si algo puede decirse, es que las viejas costumbres y

[4] Cf. John Passmore, *The Perfectibility of Man*, Londres, Duckworth, 1972, p. 173.

[5] Cf. A. Lentin (comp.), *Enlightened Absolutism: A Documentary Sourcebook*, Newcastle, Avero, 1985, p. 15.

calificaciones sociales parecían otros tantos obstáculos puestos en el camino del nuevo orden. Se las percibía necesariamente como supersticiones o prejuicios, que defendían formas de vida faccionales y egoístas contra el interés público (esto es, contra el nuevo orden). Se requerían entonces nuevas aptitudes, y una nueva élite que las poseyera; una élite que careciera de ataduras con los mecanismos de privilegio del pasado, y en consecuencia fuera capaz de elevarse por encima de los retrógrados intereses de órdenes o localidades.

La categoría menos susceptible de producir dichas aptitudes y convertirse en una nueva élite era la nobleza terrateniente que, en palabras de Tocqueville, "en la época del feudalismo era considerada en gran parte como todo el mundo considera hoy al gobierno [...]. [M]antenía el orden, impartía justicia, velaba por el cumplimiento de las leyes, acudía en rescate de los oprimidos y protegía los intereses de todos".[6] Un aspecto inalienable de la administración de los nobles era que la escala de la jurisdicción administrativa se reducía a la de la hacienda. La administración aristocrática sólo podía asegurar la reproducción de la sociedad en la medida en que ésta permaneciera fragmentada en localidades federadas. Los horizontes de gobierno y el celo administrativo de la aristocracia terrateniente estaban íntimamente entrelazados con sus derechos de propiedad y circunscriptos por los límites de estos últimos. No tenían un fundamento propio ni suficiente flexibilidad para cambiar de frente con facilidad al servicio de un gobierno y un sistema legal centralizados que atravesaran los límites de los órdenes nobles.

En un estudio reciente, Ellery Schalk comprobó que al comienzo del período moderno de la historia de Francia la nobleza "se consideraba una profesión o función –algo que uno hacía– más que algo que se heredaba".[7] De hecho, Schalk reunió una nutrida cantidad de pruebas que muestran sin ambigüedades que la nobleza era percibida

[6] Tocqueville, *The Ancient Regime...*, *op. cit.*, p. 60.

[7] Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree. Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. xiv.

(y se concebía a sí misma) como ambas cosas al mismo tiempo, en estrecha conjunción. Esa unión íntima e indivisible entre "heredar" y "hacer" era el rasgo más notable de su imagen y fórmula legitimadora. Fue la necesidad de elegir entre uno y otro y la posibilidad de concebir el "heredar" sin el "hacer" (y, tarde o temprano, a la inversa) lo que señaló el fin de la era de la preponderancia aristocrática y allanó el camino para la aparición de una nueva élite.

La nobleza ingresó a la primera edad moderna como la "clase guerrera". Ambas nociones siguieron siendo sinónimos mientras los dos conjuntos de hombres que designaban se superpusieron, gracias a que la profesión militar era ejercida y monopolizada por los miembros de las familias nobles. En los primeros escritos modernos, la sinonimia se enuncia, argumenta y defiende, lo que representa ya un signo fatídico del inminente divorcio. A lo largo del siglo XVI, el discurso de la legitimación aristocrática se organizó en torno de los conceptos de *race* y *vertu*; el primero representa lo que luego llegará a conocerse como "estirpe" [*pedigree*], en tanto el segundo se mantiene cerca de su etimología latina (de *vis*, fuerza, a *vir*, hombre, lo masculino; en *vertu* se incluía la alusión semántica de la bravura, la lucha contra fuerzas superiores, la conquista de la maestría, el significado que aún atribuimos a la idea un poco más civilizada de *virtuoso*; a principios de la era moderna, la valentía englobada por la *vertu* sólo tenía una aplicación militar: sus poseedores eran caballeros; la *vertu* era un atributo necesario de los soldados). Se suponía que la nobleza era la conjunción de la *race* y la *vertu*. No obstante, la articulación misma de la unión, y la insistencia con que ésta se reafirmaba en un número siempre creciente de escritos, hace valedera la posibilidad de que hubiera casos en que el matrimonio no se consumaba. Hay dos criterios para la nobleza, y no uno; si es así, entonces, lógicamente hablando pueden reunirse o no en la misma persona. Pero si falta uno de ellos, la "nobleza" de esa persona es defectuosa y cuestionable.

Cada vez con mayor frecuencia, la *noblesse* se interpreta como una *profesión* o *vocación* (función). Para Montaigne, por ejemplo, la fun-

ción militar era "la forma apropiada, esencial y única" de la nobleza francesa. La forma apropiada, evidentemente, es una que al menos en principio no está automáticamente garantizada. Y sucede lo inevitable: primero con timidez, luego con más vigor, se advierte contra el divorcio, se lo diagnostica, se lo deplora. En una fecha tan temprana como 1539-1540, Guillaume de la Perrière publicó *Le miroir politique*, un libro que fijó la agenda del debate de la legitimación para el resto del siglo y aún más allá, y en el cual el autor se queja de que "Uno de los errores más grandes que observamos en la actualidad es que algunos nobles de nuestro tiempo se limitan a su linaje [*race*] y aspiran a ser nobles sin poseer la virtud". Ése era el diagnóstico; aquí aparece la receta para la cura: "si desde su niñez [vuestros hijos] son bien instruidos, mostrarán ser nobles y de buena moral y hábitos; por el contrario, si se los instruye y cría malamente, siempre serán *villanos*, malos y viciosos". La preocupación de De la Perrière no se derivaba necesariamente de la compunción moral. Había otras causas, más tangibles, que explicaban la alarma y la sensación de urgencia, como lo atestiguó François de l'Alouëte en el *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés* unas pocas décadas más adelante (en 1577): como consecuencia de que la nobleza no estuviera a la altura de la virtud, "ya no son los miembros de las familias más nobles y antiguas quienes son llamados a ocupar las posiciones de honor más elevadas ni los *gentilhommes* quienes desempeñan los cargos y oficios de la *maison du Roi* o la justicia, sino que con mucha frecuencia se encargan de ellos los más infames y *vils* campesinos y otros *roturiers* semejantes". Y en 1582 Louis Musset lo dice con claridad: uno no es noble independientemente de lo que hace, por el mero hecho de tener ancestros nobles.[8]

En el transcurso del debate sobre la legitimación durante el siglo XVI se formularon una serie de nuevas y revolucionarias ideas. Para

[8] Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree*, *op. cit.*, pp. 57-58, 60-61, 73, 79.

comenzar, la antigua idea de *vertu*, el atributo central invocado en todas las legitimaciones pasadas de la superioridad social y el derecho a gobernar, perdió lenta y casi imperceptiblemente sus antiguas connotaciones militares y adquirió un significado más amplio, referido ahora a las calificaciones que necesitaba un servidor administrativo del rey. El contexto político, rápidamente cambiante con el advenimiento de la monarquía absoluta, ya no tenía lugar para las proezas caballerescas, pero sí, y mucho, para los celosos e informados funcionarios del gobierno y las leyes. Si el viejo significado de *vertu* estaba cortado a la medida de la jerarquía feudal del poder, el transformado respondía a la nueva demanda. No obstante, otras nuevas formulaciones parecen ser mucho más importantes. Primero, la idea de que la *vertu* no es un don de nacimiento sino una cualidad que tiene que adquirirse o ganarse (un cambio claro de la argumentación atributiva a la fundamentada en los logros). Y, segundo, una concepción aún más seminal: la *vertu* sólo puede obtenerse mediante la instrucción. Es una cuestión de educación dirigida, y no de la mera exhibición de inclinaciones innatas.

De ello se sigue una curiosa confusión semántica. Por un lado, el término *noblesse* se usaba todavía en su sentido descriptivo, como un nombre sumario para designar un grupo de familias con estirpe y títulos, constituidas como una entidad por la fuerza combinada de la tradición y la ley. Entre otras cosas, era inherente a la estructura de los Estados Generales que, de manera significativa, no fueron convocados durante todo el período de dramáticos cambios en cuestión. Algunos autores la elogiaban, otras la castigaban o ridiculizaban, de acuerdo con su procedencia política o simpatías de clase. Por otro lado, sin embargo, *noblesse* se utilizaba entonces como un concepto normativo o evaluativo, como el nombre de un ideal, codiciada forma de humanidad, referente a atributos sin un dueño específico, carentes de una "relación especial" con ninguno de los sectores legalmente definidos de la nación. En este segundo sentido, *noblesse* es algo por lo que la *noblesse* en el primer sentido debe esforzarse, si lo quiere, lo mismo

que cualquier otro sector. En los umbrales del siglo XVII, Pierre Chanon escribió en *De la sagesse* sobre la *noblesse personnelle*, o *acquise*, distinguiéndola de la *noblesse naturelle*; las lealtades no impedían la perspicacia, pero dictaban una oposición de términos no susceptible de aclarar la confusión. La nobleza como excelencia, como derecho a un papel y una función pública distinguida, había destrozado el ancla que la sujetaba a la nobleza de linaje. Por así decirlo, ahora se ofrecía a todo el mundo. Y las ofertas para adquirirla sólo podían hacerse a través de la educación.

Durante el período que se extiende desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVII se instalaron y florecieron en toda Francia academias para nobles. Había numerosas publicaciones que argumentaban en favor de la educación institucionalizada y esbozaban planes y programas para la escuela ideal. Las academias, en la límpida expresión de Pluvinel, iban a ser *écoles de la vertu*. En sí misma, la *vertu* se analizaba en su sentido modernizado: el propósito manifiesto de las academias era capacitar a la progenie de los nobles para ocupar cargos públicos y sumarles la gracia y el refinamiento necesarios para sobrevivir y progresar en la vida de la corte, el nuevo ámbito de la vida pública en que la conducta rústica y grosera habitual era singularmente inoportuna. Los programas propuestos contenían efectivamente secciones muy considerables dedicadas a las artes de la guerra, pero éstas se abordaban en su sentido simbólico y no desde el punto de vista práctico, como signos de estatus e insignias de una tradición atesorada. La destreza para andar a caballo, cazar y batirse a duelo tenía precedencia sobre los conocimientos militares más directamente pertinentes al campo de batalla. Su papel sutilmente transformado se hace evidente cuando se advierten las nuevas aptitudes que la acompañan, rara vez asociadas con la *noblesse* un siglo antes. De acuerdo con uno de los planes de estudio propuestos, los alumnos nobles debían recibir lecciones sobre "las costumbres y hábitos de otros pueblos, cómo comportarse en la política y la guerra, el conocimiento de la Antigüedad, el honor, la conducta y maneras graciosas [*gentilesse*] y mil otras

cosas importantes que despertarán su curiosidad y los impulsarán a buscar la belleza y la perfección".[9]

Para sintetizar: con el ascenso del absolutismo, la nobleza hereditaria o titulada (diluida, agreguemos, más allá de toda posibilidad de reconocimiento a través de la compra masiva de cargos asociados con títulos) perdió su papel colectivo de clase política. Como ideal de excelencia y legitimación de la influencia política, la nobleza perdió poco de su atractivo. Sin embargo, quedó separada de la herencia y el linaje. Adquirió en cambio una nueva pero igualmente íntima conexión: con la educación. Para llegar a la excelencia, los hombres tienen que recibir instrucción. Necesitan maestros. Necesitan a los que saben. La etapa decisiva en el camino hacia la *vertu* es ahora la experiencia de pasar por las manos de los maestros. Y no hay ninguna razón clara por la cual éstos sólo puedan efectuar el trasplante de la *vertu* a seres humanos con linaje.

Debemos encarar ahora a los maestros.

Con una penetración sociológica rara en los historiadores de su tiempo, Augustin Cochin escribió: "El cuerpo, *la société de pensée*, explica el espíritu, las convicciones compartidas. La Iglesia precede aquí y crea su Evangelio; está unida para y no por la verdad. La Regeneración, la Ilustración, fue un fenómeno social y no moral o intelectual".[10] Cochin, muerto en su plenitud en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, era un historiador de la Revolución Francesa. El acontecimiento que deseaba entender era el breve episodio del Terror jacobino. Fue esta investigación la que lo retrotrajo a *les philosophes*. En sus apasionados panfletos publicados póstumamente podemos conocer sus hallazgos tentativos: la política jacobina sólo puede comprenderse como una continuación, un cumplimiento de la forma de

[9] Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree*, *op. cit.*, pp. 181, 192.

[10] Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, París, Plon, 1921, p. 14.

vida de *les philosophes*; y ver la historia de *les philosophes* a la luz de su etapa jacobina práctica, brinda una clave de su propio misterio. Nos permite ver la Ilustración como un modo de vida, no como una colección de ideas.

Hubo que esperar casi setenta años para que los delgados libros de Cochin, virtualmente sin lectores, fueran redescubiertos por François Furet.[11] En la obra de éste, se encontraron con algunas observaciones igualmente semiolvidadas de Alexis de Tocqueville. Juntos, nutrieron una nueva concepción independiente y autoconscientemente sociológica de la primera etapa heroica de la historia de los intelectuales modernos. Una concepción a la que, al parecer, sólo podía llegarse desde el punto de observación privilegiada de la era posmoderna y sus "intelectuales parciales".

Tocqueville introduce el tópico de los intelectuales en el punto en que dejamos la historia de la nobleza:

> Una aristocracia poderosa no modela meramente el curso de los asuntos públicos; también guía la opinión, fija el tono para los escritores y presta autoridad a las nuevas ideas. Hacia el siglo XVIII, la nobleza francesa había perdido por completo esta forma de influjo, su prestigio había menguado junto con su poder y como el lugar que había ocupado en la dirección de la opinión pública estaba vacante, los escritores podían usurparlo con la mayor facilidad y conservarlo sin temor a ser desalojados.[12]

No hay discusiones sobre la cronología de los sucesos, pero el proceso parece hoy haber sido mucho más complejo de lo que sugiere Tocqueville. Describirlo como un mero "cambio de guardia" en el frente de un palacio inalterado pasa por alto la verdadera significación revolu-

[11] François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978 [*Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].

[12] Tocqueville, *The Ancient Regime...*, *op. cit.*, p. 164.

cionaria de esos "hombres de letras, hombres sin riqueza, eminencia social, responsabilidades o condición oficial" que "se convirtieron en la práctica en los principales políticos de la época, dado que, pese a que otros sostenían las riendas del gobierno, ellos eran los únicos que hablaban con autoridad".[13] Esos hombres de letras, los precursores (y hasta el día de hoy el arquetipo y horizonte utópico) de los intelectuales modernos, no "se hicieron cargo" de la conducción de la opinión pública. *Se convirtieron* en un público, *crearon* una opinión pública, y ganaron con esta creación una autoridad que les permitió negociar o competir con el poder de otros que "sostenían las riendas del gobierno". Es cierto, se adueñaron de una restaurada y rediseñada arma de la virtud que cayó de las cansadas manos de la nobleza hereditaria; es cierto, la defunción de la nobleza preparó un terreno fértil para dicha restauración y nuevo diseño. Pero aquí termina la analogía. Es difícil incluso sostener la idea de la sucesión histórica. En ningún momento la antigua nobleza fue una conductora de la opinión pública en el mismo sentido en que lo serían más tarde los hombres de letras. No fueron sólo (o, mejor, no fueron en primer lugar) los líderes políticos quienes cambiaron; también lo hizo la política misma. A diferencia de la del pasado, ahora tenía un espacio para la autoridad de los hombres de letras.

En palabras de François Furet, la sustancia de esta nueva política era todo un nuevo mundo de "sociabilidad política", fundada en la *opinión*, "esa cosa confusa formada en los cafés, los salones, los palcos y las 'sociedades'".[14] Los ámbitos de este mundo acabado y encerrado en sí mismo de la nueva política estaban muy distantes de los asientos del verdadero poder administrativo y control político. Las personas que los ocupaban podían darse entonces el lujo de tener una visión exterior de problemas que para los administradores y legisladores apa-

[13] Tocqueville, *The Ancient Regime...*, *op. cit.*, p. 161.
[14] Furet, *Penser la Révolution Française*, *op. cit.*, p. 59.

recían como cuestiones de orden práctico. Podían darse el lujo de pensar los asuntos políticos en términos de principios, más que de utilidad práctica o el arte de lo posible. Nunca tenían la oportunidad de someter sus ideas a la prueba de la factibilidad; la única prueba que importaba era el acuerdo de otros participantes del debate, similares a ellos. Se había generado con ello un nuevo criterio de la verdad, verdaderamente revolucionario: el consenso.

En éste, el nuevo marco social para la producción y diseminación de las ideas difería pronunciadamente de todo lo que pudiera recordarse de la Europa premoderna. No se enfrentaba al modo de vida de la aristocracia: el poder de ésta era el de las armas y el control administrativo, no el de las ideas. Se enfrentaba a la Iglesia, su polo opuesto. El mecanismo de producción de las ideas fundado en *la république des lettres* presentaba una alternativa novedosa y radical a la jerarquía eclesiástica. La estructura vertical de la Iglesia proporcionaba a pensadores y escritores un fundamento inconmovible y trascendental de la verdad: la sabiduría divina, certeza encarnada en la estabilidad y continuidad de la Iglesia. La Reforma hizo añicos esa estabilidad; peor aún, introdujo la polivalencia en la hermenéutica hasta entonces unificada de la verdad de Dios. Como resultado de ello, la certeza piadosa dio paso a la crisis pirroniana,[15] que atormentó a la nueva camada secular de filósofos a lo largo de los siglos XVI y XVII. La *république des lettres*, estructurada horizontalmente, brindó una respuesta a esta crisis: nuevos fundamentos para la certidumbre, una nueva corte de apelaciones. Consenso.

La horizontalidad de estructura dio a los inmigrantes de la *république des lettres* una libertad con respecto a las estructuras bien definidas y verticales de poder que resonaba en sus conciencias como "libertad de pensamiento". En verdad, por más severas que fueran las coaccio-

[15] Cf. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, pp. 104 y ss. [*La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica].

nes impuestas al pensamiento individual por el consenso de la colectividad, parecían difusas y leves comparadas con la "economía de pensamiento por mandato" representada por la Iglesia. La experiencia de la libertad se veía aún más fortalecida por la separación con respecto al poder estatal. A diferencia de sus colegas al este del Rin, los *philosophes* franceses no ocuparon puestos públicos; o, más bien, los miembros individuales de *la république* se ganaban la vida en una variedad tan grande de oficios e instituciones, que sus dependencias respectivas se contrabalanceaban recíprocamente; por sí solo, ningún poder externo gozaba de influencia suficiente para tener más peso que los demás. Desde luego, la libertad de pensamiento tenía otro lado, un poco menos agradable y por lo tanto menos celebrado: la falta de poder. Las presiones del poder sagrado y secular eran tanto menos odiosas cuanto más alejados estaban *les philosophes* de su alcance.

Este marco social único encontró su articulación en una serie de reglas contrafácticas de búsqueda secular de la verdad, que otorgaron a *les philosophes* un papel perdurable en la formación e historia de los intelectuales modernos. Las reglas todavía tienen vigencia, ya se las explique con claridad y se las exponga, se las obedezca tácitamente o se las proyecte como límites exteriores de un progreso deseado, como en la famosa utopía de la "comunicación no distorsionada" de Jürgen Habermas.

En una *société de pensée*, señaló Cochin, "los participantes parecen libres y liberados de toda atadura, cualquier obligación, toda función social".[16] "Los miembros –agrega Furet–, a fin de desempeñar su papel, deben limpiarse de todo aspecto concreto y toda particularidad, de su existencia social real. [...] La *société de pensée* se caracteriza para cada uno de sus miembros por estar únicamente relacionada con las ideas."[17] Naturalmente, estos son supuestos contrafácticos, dado que

[16] Augustin Cochin, *La Révolution et la libre pensée*, París, Plon, 1924, p. xxxvi.
[17] Furet, *Penser la Révolution Française*, *op. cit.*, p. 223.

los ciudadanos de *la république des lettres* diferían entre sí en todos los aspectos imaginables. Como en la sociedad en general, había entre ellos ricos y pobres, poderosos e impotentes, personas bien relacionadas y marginales. Pero el único poder que estaba explícitamente permitido invocar dentro de *la république* era el de la idea, el argumento, la lógica, medido con la vara del consenso. Para citar una vez más a Cochin, *la république* "es un mundo en que uno charla, en que no puede sino charlar, y donde toda inteligencia busca el acuerdo de todos, la opinión, de la misma forma que en el mundo real busca un producto y un efecto".[18] Como la opinión humana es el único fundamento social de la nueva certidumbre, la argumentación es la vía real a la verdad. La verdad es obra del hombre, la razón humana es la autoridad más alta, el hombre es autosuficiente como fuerza ordenadora de la realidad humana, la realidad misma es manejable, y está pronta a hacerse, deshacerse y rehacerse de acuerdo con la –buena o mala– voluntad humana. Un marco integrado exclusivamente por la argumentación y la opinión de individuos socialmente indefinidos se refleja en una visión del mundo modelado y remodelado por la voluntad subjetiva: un mundo sin coacciones, sólo con adversarios.

La république des lettres, por lo tanto, era un modo de vida, fundado socialmente en una red difundida y estrechamente entrelazada de comunicaciones recíprocas, e intelectualmente en un conjunto de convenciones contrafácticas que hacían que dicha red fuera operativa. Las dos condiciones de su existencia eran accesibles en la situación política muy particular y quizás irrepetible de una sociedad que construyó un área de acción autónoma libre de la intervención de los poderes políticos. Esta situación duró lo suficiente para permitir que el nuevo modo de vida se institucionalizara y alcanzara con ello cierta inmunidad con respecto a giros ulteriores de la historia política; pero

[18] Cochin, *Les Sociétés de pensée...*, *op. cit.*, p. 8.

no lo bastante para permitirle congelarse en una innovación marginal de algún interés histórico pero ninguna importancia política.

El aislamiento con respecto al poder (experimentado como autonomía) no duró demasiado por razones que antes se discutieron brevemente. La monarquía absoluta se vio frente a tareas administrativas de una magnitud sin precedentes, que no podían manejarse por medios tradicionales. Las dislocaciones de la estructura social desvalorizaron los mecanismos consuetudinarios de control e integración social y pusieron en la agenda problemas que eran nuevos no sólo por su dimensión sino por su calidad. El poder aparentemente ilimitado se concentraba ahora en manos del monarca absoluto, que sentía la tentación de embarcarse en experimentos para remodelar el cuerpo social, en la medida en que éste parecía en ese momento tratable y maleable en comparación con la enormidad de las herramientas del poder. Pero esto exigía el grandioso proyecto de una sociedad mejor; se necesitaban expertos, especialistas, consejeros: aquellos que "sabían más".

Cuando se los consultaba sobre tales cuestiones, los ciudadanos de *la république des lettres* sólo podían contestar proyectando en la enorme pantalla de la "buena sociedad" lo que mejor conocían y más los satisfacía: su propio modo de vida. Muchos años después, en 1931, Ludwig Wittgenstein escribió en su cuaderno:

> Si digo que mi libro está dirigido sólo a un pequeño círculo de personas (si se lo puede llamar círculo), no quiero decir que crea que ese círculo es la élite de la humanidad; pero sí incluye a aquellos hacia los que me oriento (no porque sean mejores o peores que los demás) sino porque son mi *Kulturkreis*, son gente de mi Patria, en oposición al resto, que para mí son *extranjeros*.[19]

Ésta, desde luego, es una profunda intuición sobre la condición psicológica de la jerarquía intelectual de valores, intuición que sólo resultó

[19] Ludwig Wittgenstein, *Culture and Values*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 10.

posible hacia el fin de la era que *les philosophes* pusieron en marcha; la familiaridad acogedora de un estilo bien entendido y fácilmente practicado aparece aquí en su verdadera forma, como la particularidad de un círculo social, más que una forma de vida universalmente válida. Sin embargo, las condiciones psicológicas de la proyección que antes mencionamos podrían ser muy similares a las detalladas por Wittgenstein, aun si la peculiaridad grupal se disfrazara entonces con los atributos de la especie humana, y la máscara contrafáctica de los miembros del grupo se presentara todavía como la naturaleza purificada del "hombre como tal".

Las preguntas formuladas no eran obra de *les philosophes*. Las respuestas sí. Y no podían estar moldeadas por otra cosa que la experiencia colectiva de *la république des lettres*.

3. *Sociogénesis del síndrome del poder/conocimiento*

Les philosophes vieron el mundo de una manera diferente de sus predecesores. Lo vieron compuesto de individuos librados a sus propios recursos, a los que les era menester la luz del conocimiento para hacer frente a sus tareas vitales y que esperaban que la sabiduría del estado les proporcionara las condiciones y la guía apropiadas. Es cierto, ésta era una nueva manera de verlo. Pero es que el mundo que observaban *les philosophes* era un mundo nuevo, diferente del de sus predecesores.

"Miedo en todos los momentos, miedo en todos los lugares": así describió Lucien Febvre el mundo humano tal como se presentaba en los umbrales de la era moderna.[1] Era un mundo aterrador, tal vez demasiado horroroso para la débil psique humana, dado que sus peligros eran excesivamente grandes para sus endebles defensas. Existía, por supuesto, el perenne temor humano a la muerte, aún exacerbado por el recuerdo fresco de las guerras y pestes recurrentes. Existía el miedo a la naturaleza caprichosa y bravía; el miedo a la desventura personal, a perder la salud o sufrir humillaciones, y una larga lista de intemporales y vulgares temores humanos. Pero el más grande de todos era tal vez el horror a una nueva incertidumbre, siempre creciente. Ésta se anclaba en los márgenes de lo familiar y habitual, pero esos márgenes comenza-

[1] Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, París, 1968, p. 380.

ban a presionar con fuerza sobre los límites del mundo de la vida cotidiana, y estaban poblados por mendigos, vagabundos, bohemios; a través de los cristales del miedo popular aparecían como leprosos, portadores de enfermedades, ladrones. Eran una amenaza apuntada a los fundamentos mismos de la existencia humana, una amenaza tanto más espantosa debido a la ausencia de aptitudes sociales y consuetudinarias adecuadas para absorberla, neutralizarla o ahuyentarla.

La única arma que los habitantes de la era premoderna aprendieron a usar para defender su seguridad, aunque débil, y combatir el peligro, era su propia "sociabilidad densa" (Philippe Ariès), el "complejo juego de las relaciones humanas" (Robert Muchembled).

> Tanto campesinos como residentes de las ciudades tenían que depender de sí mismos para la protección de su seguridad, física lo mismo que psicológica. La seguridad procuraba alcanzarse a través de un conjunto de solidaridades sociales. De la misma forma que se cubrían con ropa para protegerse de la congelación, se rodeaban con capas sucesivas de relaciones humanas a las que denominaban familia, parentela y comunidad rural o urbana [...].
>
> La comunidad urbana daba su forma última a las relaciones efectivas y reales de solidaridad, en todas sus dimensiones: familia, amistad, barrio, diversas corporaciones. Como las murallas, esos símbolos de la ciudad, trazaban el horizonte que separaba el peligroso "afuera" y el "adentro", donde se tejían varios lazos de solidaridad [...].
>
> Esto significa que la sociabilidad de la época necesitaba un espacio relativamente restringido, cerrado, y contactos frecuentes, ámbitos para el encuentro ni demasiado numerosos ni demasiado distantes, para expresarse en plenitud.[2]

Lo que más nos llama la atención en la pintura del mundo comunal es que los medios disponibles de producción de la seguridad (y, en ri-

[2] Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*, París, Flammarion, 1978, pp. 45, 52.

gor de verdad, las condiciones fundamentales de la cohabitación humana), por más eficaces que hubieran podido ser en el ámbito tradicional, reaccionaron mal a la ampliación de su espacio social. Por su misma naturaleza, sólo podían funcionar en un grupo relativamente pequeño y un territorio relativamente limitado. También estaban amoldados a un ámbito relativamente estable, en el que los puntos de referencia, los otros socios en la sólida red de relaciones de solidaridad, permanecían fijos durante un tiempo prolongado, un período lo suficientemente largo para conocer sus derechos y deberes mutuos, elaborar obligaciones y someterse a las pruebas de la eficacia y la confiabilidad.

La seguridad basada en la "sociabilidad densa" no podía trasplantarse a un marco social expandido o fluido, dado que la aptitud esencial utilizada en su producción era la capacidad de hacer del "otro" alguien familiar, transformarlo en una persona plenamente definida con una posición fija dentro del mundo conocido. Esta aptitud podía aplicarse a todos los "otros" en la medida en que se mantuvieran constantemente "a la vista". Tanto aldeanos como moradores de las ciudades conocían a la mayor parte de aquellos con los que tenían probabilidades de encontrarse alguna vez, porque tenían muchas oportunidades de observarlos, y de hacerlo continuamente, en todas sus actividades y las más diversas ocasiones. Las suyas eran comunidades perpetuadas y reproducidas por la observación mutua. Esta "transparencia", que los escritores de las utopías modernas soñarían como un signo de la sociedad ideal, era una realidad cotidiana; un producto natural de la exposición total y permanente de la vida de todos y cada uno de los miembros de la comunidad a la mirada de todos los demás. Sin embargo, si era así, entonces los límites de esa mirada definían la dimensión del mundo en el que podía producirse y mantenerse una vida social segura.

El mundo pequeño y estable y por lo tanto estrechamente controlado del hombre premoderno sufrió una intensa presión en el siglo XVI, para ser irremediablemente destrozado en el siguiente. En el caso

de Inglaterra, el comienzo de esa presión se situó en el medio siglo posterior a 1590; fue entonces cuando empezó a sentirse "el impacto de la carestía y la peste, junto con la pobreza y la vagancia, acentuadas por el crecimiento de la población".[3] Hubo un aumento súbito del tamaño global de la población. Pero al margen del auge demográfico, el reordenamiento de la propiedad de la tierra y un incremento conexo de la eficiencia de la tecnología agrícola impidieron que las comunidades rurales tradicionales absorbieran nuevos jornaleros y dieran de comer a más estómagos. Una cantidad creciente de hombres y mujeres pasaron a ser económicamente superfluos, y por lo tanto quedaron socialmente desamparados. Es interesante señalar que exactamente en el mismo momento en que el viejo mundo de las comunidades y las corporaciones atravesaba su enfermedad terminal, la teoría de los gremios europeos, la alabanza de la hermandad, la amistad y la ayuda mutua como principios de la organización humana alcanzaron su pico más notable en las obras de Bodin y Althusius.[4]

El cambio tuvo dos consecuencias conexas, ambas altamente visibles y experimentadas por los contemporáneos como el derrumbe del orden social. La primera fue la aparición repentina y la expansión numérica continua de "hombres sin amo", peligrosos de acuerdo con todas las pautas sugeridas por las bases tradicionales del orden social, dado que se mantenían (o, mejor, se movían) más allá del alcance de cualquiera de los métodos existentes de control y regulación social. Los "hombres sin amo" no pertenecían a ninguna parte, no tenían ningún superior que fuera responsable de su comportamiento y ninguna comunidad concreta –aldea, ciudad o parroquia– que les exigiera obediencia a cambio de los medios de subsistencia. El segundo resul-

[3] Anthony Fletcher y John Stevenson (comps.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 36.

[4] Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Londres, Methuen, 1984, p. 153.

tado fue la súbita afluencia de "vagabundos" (los mismos "hombres sin amo", pero vistos y definidos en su otra condición de población nómade y sin hogar) al pequeño e inflexible mundo de las comunidades locales. Los "vagabundos" eran personas demasiado apáticas y numerosas para ser amansadas y domesticadas por el método habitual de la familiarización o la incorporación. Aparecían y desaparecían de la vista sin aviso, permanecían obstinadamente ajenos y se desvanecían antes de que la comunidad pudiera absorberlos mediante el sometimiento a su mirada omniabarcativa. "El sistema medieval de *frankpledge*, por el cual todo residente de una jurisdicción era legalmente responsable de todos los demás, era inútil cuando se trataba de habérselas con los forasteros itinerantes."[5]

La separación de la población vagabunda y sin amos en una categoría propia y la atribución a ella de facultades siniestras y peligrosas era un reflejo de la inadecuación de los medios existentes de control social. Sociológicamente hablando, los vagabundos sin amo ponían al descubierto la obsolescencia de los mecanismos tradicionales de reproducción social; como resultado, eran el punto en que se concentraban la ira y la angustia nacidas de una nueva incertidumbre. El miedo se confirmaba a sí mismo; también era imposible de erradicar, dado que los procesos en curso de cercamiento y acaparamiento arrojaban cada vez más gente a los caminos, además de que los hábitos de movilidad de los hombres sin amo multiplicaban su verdadero número en la conciencia pública; cada uno de ellos visitaba, y aterrorizaba, muchas localidades en un breve lapso.

[5] A. L. Beier, *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England 1560-1640*, Londres, Methuen, 1985, p. 146. [El sistema, utilizado en Inglaterra, consistía en la división de la comunidad en grupos de diez hombres, cada uno de los cuales era responsable por la conducta del resto de los integrantes del grupo y también de que cualquiera de éstos que violara la ley se presentara ante los tribunales para su juzgamiento (N. del T.).]

La reacción ante los síntomas de bancarrota del control social consuetudinario fue rápida y radical.

Para comenzar, el concepto tradicional de los pobres como bendecidos por Dios y objeto favorito de la caridad cristiana fue sometido a una revisión exhaustiva y general.

> [S]e desarrolló el estereotipo del mendigo resuelto, que se diferenciaba pronunciadamente de la idealización franciscana de la pobreza en la Alta Edad Media. El estereotipo fue obra de una amplia gama de autoridades instruidas y en última instancia fue consagrado por la ley. [...] Indigente, desarraigado y sin amo, parecía parte de una conspiración para destruir la sociedad.[6]
>
> [H]acia mediados del siglo XVIII, los otrora hijos de Jesús habían asumido un talante menos beatífico y en general se los pintaba como violentos, borrachos y amenazantes.[7]

En Inglaterra, John Gore describió a los vagabundos como desarraigados y peligrosos porque vivían sin Dios, magistrado ni amo; en Francia, Guillaume le Trosne escribió de ellos como una raza tan indisciplinada como peligrosa, comprometida en "*une rébellion sourde et continuelle*". La nueva definición socialmente aceptada de los pobres se centraba en el oprobio moral asociado a la incapacidad de ganarse la vida. Lo que importaba no era tanto la influencia ennoblecedora del trabajo, como el hecho de que trabajar siempre implicaba tener un amo, pertenecer a una comunidad y mantenerse por otra parte a la vista, y por lo tanto bajo control. Por su lado, estar marginado del trabajo era escapar al control social, ser "socialmente invisible". Lo más alarmante era la elusividad de la identidad social de los hombres sin amo, a partir de la cual no había más que un paso

[6] A. L. Beier, *Masterless Men*, *op. cit.*, p. 12.

[7] Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 19.

a la sospecha de conspiración, una colusión malévola contra la sociedad establecida y su orden. Se denunciaba que los pobres permanecían deliberadamente al margen del trabajo; en palabras de Robert Crowley, eran "larvas en la Comunidad" que "lamían el sudor de la frente del verdadero trabajador" o, como opinaba Thomas Adams, preferían estar enfermos antes que trabajar.[8] El principal peligro, sin embargo, no radicaba tanto en la abominación moral inmanente de la pobreza como en el riesgo resultante que derivaba del estado de desarraigo.

El impacto más seminal de esta superfluidad masiva que hizo explotar las comunidades como unidades esenciales del orden social consistió tal vez en el desencadenamiento de una serie de iniciativas legales que, a largo plazo, transformaron por completo el papel del estado en la reproducción de la sociedad. Las comunidades no podían hacer frente a los nuevos problemas. No tenían recursos económicos suficientes. Sobre todo, el sistema de control comunal "yo te observo, tú me observas", que antes funcionaba tan fluidamente (y por lo tanto pasaba inadvertido), se resquebrajó una vez debilitada la reciprocidad fundada en una pertenencia conjunta. La crisis resultante exigía un cambio de frente del poder social.

Michel Foucault llamó la atención de los historiadores sobre la emergencia de la "vigilancia" o "poder disciplinario", el desarrollo de la "mirada técnica de control social" que se produjo al principio de la edad moderna e hizo de ésta un período de adiestramiento corporal y regimentación escrupulosa de todos y cada uno de los aspectos de la conducta humana.[9] Hemos visto, sin embargo, que ese poder no era nuevo; no nació con la llegada de los tiempos modernos. Había sido un método preponderante de control social a lo largo del período premoderno. Lo que efectivamente sucedió a principios de la edad mo-

[8] Cf. Beier, *Masterless Men...*, *op. cit.*, p. 86.

[9] Michel Foucault, *Power/Knowledge*, compilación de Colin Gordon, Brighton, Harvester Press, 1980.

derna fue la bancarrota de los agentes tradicionales del poder de vigilancia. En consecuencia, el control disciplinario no podía ejercerse prosaica y prácticamente, como en el pasado. Ahora era visible y se había convertido en un problema del que había que hacerse cargo, algo que debía proyectarse, organizarse, manejarse y atenderse conscientemente. Para ocuparse de esa tarea, era necesario un nuevo agente, más poderoso. Ese nuevo agente era el estado.

En Inglaterra, como en Francia, los siglos XVI y XVII fueron una época de febril actividad legislativa. Se definieron nuevas nociones legales, se cartografiaron nuevas áreas de intereses y responsabilidad estatal legítima, se idearon nuevas medidas punitivas y correctivas. Detrás de todo este torbellino de actividades estaba el siniestro espectro del nuevo peligro social: los hombres sin raíces ni amos –"clases peligrosas", como se los llamaría más adelante–, el vívido y ubicuo síntoma de la crisis del poder y el orden social. En un principio, los actos legislativos del estado trataron de definir el nuevo fenómeno en términos de ausencias: ¿de qué carece la gente peligrosa, cuáles de los factores "normales", tal como los define la existencia habitual, faltan en sus atributos o sus circunstancias? Se trataba de una reacción que cabía esperar plenamente, a la luz de lo que sabemos sobre el poder de la memoria histórica y la tendencia corriente a "domesticar" y neutralizar lo nuevo mediante su formulación en términos habituales y su sometimiento a remedios probados. En el proceso, sin embargo, se pusieron de relieve, problematizaron y teorizaron los factores "normales" del orden social; como solía decir Heidegger, uno no sabe qué es el martillo hasta que se rompe. Así, pues, la ley de 1531 definía al vagabundo como "cualquier hombre o mujer sano y vigoroso de cuerpo y capaz de trabajar, que no tenga tierra ni amo y no use ninguna mercancía, oficio o misterio legal por medio de los cuales pueda ganarse la vida". Esta definición indicaba con precisión que la posesión de un amo o un bien era la condición de una conducta normal y no punible. Por la misma razón, señalaba la manera en que podía rectificarse el infame estado de vagancia: mediante la restauración de esas condicio-

nes. Lo que la ley de 1531 y todas las que la siguieron callaban, más por ignorancia que por mala voluntad, era que los amos, la tierra o los talleres de oficios parecían remedios potentes porque a lo largo de todo el pasado recordado habían sido las correas que sujetaban a las personas al ámbito bien controlado en que podían permanecer bajo la constante observación y presión correctiva de la comunidad. Los autores de la primera legislación contra la vagancia no conocían otros medios de alcanzar el mismo efecto, y ésa era la verdadera razón de su preocupación.

Era necesario que los antiguos medios se revelaran como inadecuados e ineficaces antes de que la cuestión del control a través de la vigilancia pudiera surgir como un problema por derecho propio; como un objetivo para el cual debían encontrarse o inventarse nuevas herramientas. Poco a poco se hizo evidente que la devolución por la fuerza de los vagabundos a los lugares a los que originalmente pertenecían no acarrearía los resultados deseados. En lo que se refería a la red de aldeas y ciudades, eran gente superflua. Las autoridades locales no tenían ni los medios ni las aptitudes para vérselas con el número creciente de desocupados. Rechazados de sus aldeas nativas, multitudes de pobres huían hacia las ciudades, atraídos por la magra posibilidad del anonimato y escapando al desalojo. A lo largo y lo ancho de Europa, las ciudades se convirtieron en "lugares de refugio para los extremadamente pobres, y a veces para los desesperados y desvalidos; ciudades como monumentos a la pobreza rural [...]. La urbanización de la pobreza, una pobreza nacida en el campo pero que se manifestaba en la ciudad, creó problemas de orden público, amenazó la salud pública y puso en tensión las pautas tradicionales de aprovisionamiento".[10] Generó, sobre todo, una tensión insoportable en las pautas tradicionales por medio de las cuales se reproducía el orden social.

[10] Olin H. Hufton, *Europe: Privilege and Protest 1730-1789*, Brighton, Harvester Press, 1980, p. 37 [*Europa: privilegio y protesta, 1730-1789*, México, Siglo XXI].

El reloj no podía atrasarse; el monótono ciclo de la reproducción comunitaria del orden no podía restaurarse forzando simplemente a los desarraigados a que volvieran a sus raíces. Los legisladores pronto se dieron cuenta de que el núcleo de la cuestión era la aterrorizadora capacidad de los vagabundos para escabullirse de la vigilancia de las redes locales de control. Constantemente en movimiento y forasteros en todas partes, se mantenían, por decirlo así, socialmente invisibles. Los legisladores, por lo tanto, comenzaron a prestar atención a los medios de restablecer la "visibilidad" de los hombres sin amo, para hacerlos con ello susceptibles de vigilancia.

El método más simple lo sugirió una práctica conocida por todo criador de ganado: el marcado. Durante el reinado de Jacobo I, el sistema se extendió de las ovejas descarriadas a los humanos descarriados. La ley de 1604 disponía que la marca fuera "tan cabalmente aplicada a fuego y fijada sobre la piel y la carne, que la letra 'R' se vea y quede como una señal perpetua en dicho bribón durante toda su vida".[11] Se esperaba que la marca suscitara una atención particularmente cuidadosa sobre las personas particularmente peligrosas, de modo tal que se eliminaran, al menos en parte, las consecuencias de su movilidad.

Pero la más seminal de todas las reacciones a la bancarrota del control basado en las comunidades fue la invención del confinamiento forzoso. La vigilancia, que había demostrado ser una herramienta de control comunitario (aunque hasta entonces inadvertida), podía emplearse de manera deliberada y en condiciones artificialmente creadas y mantenidas. Los vagabundos no tenían vecinos que pudieran observar y reformar su conducta. Ninguno de los "supervisores colectivos" naturales los tenía a la vista el tiempo suficiente para ejercer algo más que una influencia pasajera sobre su comportamiento; los vagabundos sabían cómo eludir todos los "espacios supervisados" y evitar quedarse demasiado tiempo en cualquiera de ellos. Sin embar-

[11] Beier, *Masterless Men...*, *op. cit.*, pp. 159-160.

go, esto podía contrarrestarse si se los obligaba a permanecer en un territorio confinado, donde pudieran ser vistos, vistos todo el tiempo y vigilados en todo lo que hicieran; donde los supervisores los acompañaran permanentemente y en cantidad suficiente para asegurar una vigilancia continua; donde, por consiguiente, su comportamiento –en rigor de verdad, toda su actividad vital– pudiera ser estrictamente regimentado, se los sometiera a un ritmo previsto externamente y no fueran ya una fuente de incertidumbre y una amenaza al orden social. Una vez confinadas de ese modo, las "clases peligrosas" volverían a ser "transparentes". Y esto significaba inofensivas.

Prisiones, hospicios, asilos de pobres, hospitales, manicomios, eran subproductos del mismo vigoroso impulso por hacer transparente lo oscuro e idear condiciones para volver a aplicar el método del control por medio de la vigilancia una vez que las de su utilización tradicional demostraron su creciente ineficacia. Que cada una de estas innovaciones de principios de la época moderna era algo más que una invención azarosa surgida de un problema específico lo sugiere la asombrosa simultaneidad de su aparición en esferas notoriamente alejadas entre sí y funcionalmente desconectadas. Lo que estaba en juego no era únicamente la solución de "problemas sociales" concretos, sino una reorganización verdaderamente fundamental de los ámbitos del poder social y un reajuste del mecanismo de control social ante el cambio radical de las condiciones. Esta universalidad oculta detrás de la especificidad aparente de prisiones u hospitales sería evidente más adelante en el famoso "Panóptico" de Jeremy Bentham:

> [L]a palabra misma, "Panóptico", parece crucial aquí, ya que designa el principio de un sistema. Así, Bentham no imaginó meramente un plan arquitectónico concebido para resolver un problema específico, como el de la prisión, una escuela o un hospital. Lo proclamó como un verdadero descubrimiento, al decir que era el "huevo de Colón". Y, en efecto, lo que Bentham propuso a los médicos, penalistas, industriales y educadores fue precisamente lo que éstos habían estado buscando. Inventó una tecnología de poder concebida para resolver

> el problema de la vigilancia. Debería señalarse un aspecto importante: Bentham creyó y dijo que su sistema óptico era *la* gran innovación necesaria para el fácil y eficaz ejercicio del poder. De hecho, se lo empleó abundantemente desde fines del siglo XVIII.[12]

Ya hemos visto que definir como un problema de vigilancia la cuestión del control y la reproducción del orden no era nada novedoso. No obstante, la forma en que el viejo método se empleó en la época moderna fue revolucionaria en una serie de aspectos cruciales. En conjunto, éstos dieron origen a una configuración social completamente nueva.

El cambio más importante fue quizás el hecho de poner fin a la reciprocidad de la vigilancia. Otra manera de expresarlo es decir que las nuevas instituciones se fundaban en una asimetría de control. La actividad de la vigilancia dividía ahora al grupo afectado en dos subsectores marcada y permanentemente separados: los vigilantes y los vigilados. Como tal, la asimetría de poder no era una invención novedosa; había sido un factor constante en todos los tipos conocidos de sociedad. En las sociedades premodernas, sin embargo, se relacionaba con la posesión de objetos más que con sus poseedores; con las cosas más que con la gente (con unas pocas excepciones notorias como los ejércitos permanentes o los monasterios). La asimetría de poder funcionaba principalmente en el área de la redistribución del excedente social, cuando los productores eran presionados o forzados contra su voluntad a desprenderse de una parte de su producto en beneficio de sus superiores. En términos generales, a los propietarios del poder les bastaba con alcanzar este resultado. Para decirlo de algún modo, aparecían en escena como un factor activo en la vida del productor en el momento mismo en que el excedente estaba listo para su distribución. Cómo había sido producido éste no era asunto suyo; la regulari-

[12] Foucault, *Power/Knowledge*, *op. cit.*, p. 148.

dad de la producción se obtenía por otros medios que el poder del que eran dueños –medios de los que sabían muy poco y que no controlaban–. El poder del príncipe o el señor feudal estaba alejado de la vida cotidiana de sus súbditos. Irregularmente aplicado (a menudo sólo en ciclos anuales) y centrado exclusivamente en la reasignación de cosas, podía limitarse a la violencia como la única relación entre los dueños del poder y sus súbditos. Era necesario convencer a los productores de que oponer resistencia a la expropiación era insensato y estaba condenado al fracaso; por lo común, esa convicción asumía la forma de una creencia en garantías sobrehumanas de ese deber. Este efecto podía alcanzarse mediante el ejercicio periódico del poder de coerción, más o menos apoyado por la exhibición regular y a menudo ritualizada de la posesión de dicho poder. La fuerza y esplendor de la comitiva principesca eran un espectáculo público, en el cual las personas sin poder eran los observadores previstos, en tanto los propietarios del poder esperaban ser observados. La vida cotidiana de los súbditos de la autoridad principesca estaba, sin duda, sujeta a una constante vigilancia. En términos generales, sin embargo, se trataba de una vigilancia difusa, una actividad en la que tomaban parte, sucesiva o simultáneamente, todos los miembros de la comunidad. Se basaba en lo que los antropólogos llaman "reciprocidad generalizada", en la que el derecho de ejercer el control estaba legitimado por el que tenía el controlado de hacer la recíproca en la misma u otra oportunidad.

Las instituciones que el grandioso proyecto del "Panóptico" de Bentham representaban simbólicamente fueron las primeras en aplicarse en escala masiva, como una tecnología "normal" del poder en la sociedad, una asimetría de vigilancia. Ésta puso a la mayoría, los objetos del poder, en la posición permanente de "los observados/vigilados",* sin derecho ni esperanza realista de hacer alguna vez la recí-

* Debe tenerse en cuenta que el verbo utilizado en el original, *to watch*, significa tanto mirar u observar como vigilar (N. del T.).

proca o intercambiar lugares con sus vigilantes. Este cambio introdujo la división del poder en las instituciones y produjo como secuela dos innovaciones de mucha importancia. Primero, la continuidad absoluta de la vigilancia unidireccional generó condiciones de una calidad completamente nueva para el control. El comportamiento de los sujetos no sólo podía modelarse de acuerdo con un plan determinado en ciertas ocasiones seleccionadas y críticas; ahora también podía regimentarse todo su modo de vida, fundirlo en un molde deseable, regularizarlo. Podía imponerse un ritmo repetitivo al movimiento de sus cuerpos. Podía hacerse que su conducta fuera independiente de sus motivos, de modo que fuera posible ignorar su voluntad: una vez establecidos unos hábitos sostenidos desde el exterior, las motivaciones individuales dejaban de ser factores de la situación que fuera necesario considerar seriamente. La continuidad de la vigilancia unidireccional hizo a la coerción aparentemente innecesaria, y en todo caso menos obstructiva; manifiesta en la etapa inicial del adiestramiento, era inevitable que luego se pusiera en acción cada vez menos hasta llegar a adoptar una presencia latente o meramente simbólica. Segundo, la unidireccionalidad de la vigilancia continua uniformó la definición social de los vigilados; en cuanto definidos por las relaciones de poder, todos eran especímenes de la misma categoría. La totalidad de su condición social quedaba determinada por el hecho de estar sometidos a la misma operación de vigilancia, que apuntaba a lograr la misma rutina universal de comportamiento en el caso de todos los individuos bajo su régimen. La tendencia de la vigilancia unidireccional es borrar las diferencias individuales entre sus objetos, y sustituir una variedad cualitativa por una uniformidad cuantificable. Esta tendencia puede reflejarse más adelante en la "objetivación" científica de objetos humanos en categorías pasibles de un procesamiento estadístico, en las cuales las referencias a la individualidad, los significados personales, las motivaciones, etc., no son un factor necesario. Lo que separa a las categorías entre sí también es un producto de la operación del poder; en este caso, de prácticas de división, que seleccionan una

cierta cantidad de objetos para destinarlos a posiciones que requieren una rutina un tanto diferente, y efectivamente los someten a una rutina diferenciada (como criminales peligrosos o no peligrosos, enfermos mentales, alumnos brillantes y atrasados, etcétera).

Otra consecuencia de largo alcance de la asimetría de la vigilancia es la necesidad de tener un especialista en un lugar de supervisión. El acto de vigilancia pone ahora al vigilante al margen del resto del grupo; se trata de una actividad de tiempo completo que exige una concentración total de las facultades mentales y físicas, y por lo tanto destinada a convertirse en una "ocupación": una fuente constante de medios de subsistencia. Por su misma continuidad y la permanencia de su dirección, puede fijarse –y se fija– fines mucho más ambiciosos de lo que nunca podría haber soñado la vigilancia "difusa" del poder del príncipe. La misión generada por la vigilancia asimétrica es nada más y nada menos que una remodelación total de los patrones del comportamiento humano; la imposición de un ritmo corporal uniforme a las variadas inclinaciones de muchos individuos; la transformación de un grupo de sujetos motivados en una categoría de objetos uniformes. No se trata de una tarea cualquiera, y exige mucho más que la mera aplicación de la fuerza bruta. Requiere un actor armado con un conocimiento técnico y calificaciones especializadas, un ingeniero del comportamiento humano. La vigilancia asimétrica tiende a generar el papel del "educador", más que el de un mero experto en coerción (aunque ambos papeles no son necesariamente opuestos).

El papel de un experto o un especialista sólo puede surgir en condiciones en que una asimetría permanente de poder apunta a modelar o modificar la conducta humana. Dicho papel fue, en efecto, otra consecuencia del impetuoso cambio de frente del poder social asociado con el nacimiento de la edad moderna. Su espectacular ascenso fue un resultado de la nueva comprensión de que la conducta humana ajustada al mantenimiento del orden social deseado no puede dejarse librada a la discrecionalidad individual o a las "fuerzas naturales" que en el pasado parecieron encargarse tan bien de ella. La institucionali-

zación de la vigilancia asimétrica proporcionó una estructura arquetípica en la cual esa comprensión de la "insuficiencia", "incompletitud" o "inmadurez intrínseca" de los seres humanos podía reelaborarse como acción práctica, y por lo tanto probarse y fortalecerse. Esta práctica, sin embargo, que en un lado reprodujo y "objetivó" las imperfecciones del individuo humano, fijó en el otro extremo del espectro del poder el papel del educador, el especialista en elevar a los seres humanos al nivel de perfección requerida por el orden social, apropiadamente rebautizado "bien común". La educación se había convertido entonces en un componente inerradicable del poder. Los poseedores de éste debían saber ahora qué era el bien común (de la humanidad, de toda la sociedad o del sector confiado a su gobierno) y qué patrón de la conducta humana mejor se adaptaba a él. Debían saber cómo inducir esa conducta y cómo asegurar su permanencia. Para adquirir ambas facultades, tenían que adueñarse de cierto conocimiento que otras personas no poseían. El poder necesita el conocimiento; el conocimiento presta legitimidad y eficiencia (no necesariamente desconectadas) al poder. La posesión de conocimiento es poder.

El nuevo tipo de poder surgido de esta configuración tenía dos cualidades notables: era pastoral y proselitista.

Una vez más, tenemos que admitir que ninguna de las dos era nueva. Al menos no del todo. Ambas fueron inventadas, desarrolladas y probadas en los siglos de historia premoderna, y la Iglesia cristiana, en los tiempos de su dominio espiritual, podría definirse como su modelo insuperable. En la descripción de Foucault, el poder pastoral era el ejercido no por su propio bien sino por el de sus súbditos; no tenía fines egoístas, sólo el mejoramiento de esos súbditos. Se relacionaba con éstos individualmente, no colectivamente, en el sentido de que apuntaba a la reforma de cada uno de ellos, y por lo tanto interpretaba que el individuo era la unidad autónoma de la colectividad. Y suponía que la clave para su mejora estaba oculta dentro de la persona del sujeto, de modo que ordenó la red de recompensas y castigos para que modelara al individuo como portador de derechos y responsabili-

dades, ámbito de la conciencia, tomador de decisiones y agente autónomo. El poder proselitista se distinguía por su inclinación a convertir a sus súbditos de una forma de vida a otra; se veía a sí mismo como el conocedor y practicante de una forma superior, y a aquéllos como incapaces de elevarse por sí solos a un nivel tan alto. (Tiene que subrayarse que como las variedades del poder descriptas con los nombres de "poder terapéutico" [Kittrie] o "complejo de tutela" [Donzelot], el poder proselitista no aspira necesariamente a remodelar a los sujetos a su propia imagen, y a disolver con ello la diferencia entre los dos modos de vida. Lo que sí busca, despiadada e inexorablemente, es que aquéllos reconozcan la superioridad de la forma de vida que él representa y de la que deduce su autoridad. Tal aceptación es el acto decisivo de su salvación; tras haber admitido que los caminos predicados por los dueños del poder son en efecto superiores, atribuyen superioridad al conocimiento que poseen sus gobernantes. Es muy posible que, en contra del objetivo declarado del celo proselitista, ese acuerdo solidifique y eternice la brecha entre los propietarios del poder y sus súbditos en vez de tender un puente sobre ella.) Una vez más, los preceptos esenciales del poder proselitista fueron llevados a la práctica y probados por la Iglesia cristiana mucho antes del alba de la edad moderna.

Lo verdaderamente nuevo en la configuración moderna del poder fue la secularización de las técnicas pastoral y proselitista; en sí mismas, éstas no eran nuevas, pero sí lo fue su emancipación del cuerpo jerárquico de la Iglesia y su redespliegue al servicio del estado. Esto implicó, empero, que las metas perseguidas por ambas técnicas resultaran mucho más ambiciosas y generales que nunca antes. El poder pastoral y proselitista de la Iglesia se había orientado hacia la producción y reproducción de la superioridad de una fe (junto con sus voceros institucionalizados) sobre otra, o sobre individuos demasiado débiles para abrazarla con firmeza y de todo corazón. El poder pastoral y proselitista del estado no se detendría en la conquista espiritual; de hecho, la fe no era la cuestión en juego. El estado se embarcó en una guerra contra todas las formas de vida que pudieran considerarse co-

mo agrupamientos potenciales de resistencia contra su propio régimen. No se requería nada más ni nada menos que la aceptación de su experiencia en el arte de vivir; tenía que admitirse que el estado y los especialistas nombrados y legitimados por él sabían mejor qué era bueno para los súbditos, y cómo debían éstos vivir sus vidas y cuidarse de actuar de una manera perjudicial para sí mismos. A los súbditos no sólo se les negaba la aptitud para encontrar su camino hacia Dios; también la capacidad de vivir una vida humana sin la vigilancia, asistencia e intervención correctiva de quienes estaban verdaderamente informados.

4. *Guardabosques convertidos en jardineros*

"Las culturas silvestres –dice Ernest Gellner– se reproducen de generación en generación sin un plan consciente, supervisión, vigilancia o alimentación especial." Las culturas "cultivadas" o "culturas de jardín", al contrario, sólo pueden ser sostenidas por un personal literario y especializado.[1] Para reproducirse, necesitan plan y supervisión; sin ellos, la selva las invadiría. En todo jardín hay una sensación de artificialidad precaria; requieren la atención constante del jardinero, dado que un momento de descuido o de mera distracción los devolvería al estado del que surgieron (y que tuvieron que destruir, excluir o poner bajo control para poder surgir). Por mejor establecido que esté, nunca puede contarse con que el diseño de un jardín se reproduzca por sí mismo, y tampoco puede confiarse en que lo haga mediante sus propios recursos. Las malezas –esas plantas no invitadas, no programadas, autónomas– están allí para destacar la fragilidad del orden impuesto; alertan al jardinero acerca de la eterna exigencia de supervisión y vigilancia.

La emergencia de la modernidad fue un proceso semejante de transformación de culturas silvestres en culturas de jardín. O, más bien, un proceso en cuyo transcurso la construcción de culturas de

[1] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 50 [*Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza, 1991].

jardín hizo una nueva evaluación del pasado, y las áreas que se extendían detrás de las recién levantadas cercas, además de los obstáculos encontrados por el jardinero dentro de su propia parcela cultivada, se convirtieron en la "selva". El siglo XVII fue la época en que el proceso adquirió impulso; en términos generales, hacia principios del siglo XIX se había completado en el extremo occidental de la península europea. Gracias a su éxito allí, también se convirtió en la pauta ambicionada por el resto del mundo o la que había que imponerle.

El paso de una cultura silvestre a una de jardín no es sólo una operación realizada en una parcela de tierra; también es, y tal vez más seminalmente, la aparición de un nuevo papel, orientado hacia fines antes desconocidos y que exige calificaciones previamente no existentes: el del jardinero. Éste ocupa ahora el lugar del guardabosques. Los guardabosques no alimentan la vegetación y los animales que habitan el territorio a su cuidado; tampoco tienen intención alguna de transformar la situación de ese territorio para acercarlo a la de un "estado ideal" fabricado. Antes bien, tratan de garantizar que las plantas y los animales se reproduzcan sin molestias: los guardabosques tiene confianza en la abundancia de recursos de los seres a su cuidado. Carecen, por otra parte, de la clase de autoconfianza necesaria para intervenir en los hábitos intemporales de esos seres: en consecuencia, no se les ocurre que pueda contemplarse como una alternativa realista un estado de cosas diferente del sostenido por dichos hábitos. Lo que los guardabosques procuran es algo mucho más simple: garantizar una cuota del caudal de bienes producidos por esos hábitos intemporales, asegurarse de que esa cuota se recolecte e impedir que impostores (cazadores furtivos, como se califica a los guardabosques ilegales) se alcen con su tajada.

El poder que rige sobre la modernidad (el poder pastoral del estado) se modela de acuerdo con el papel del jardinero. En cierto sentido, la clase dirigente premoderna era un guardabosques colectivo. El paso a la modernidad fue el proceso en el transcurso del cual surgió el primero y declinó el segundo, que finalmente fue desplazado. Este

proceso no fue el resultado de la invención de la jardinería; había sido provocado por la creciente incapacidad de la cultura silvestre para sostener su propio equilibrio y el ciclo reproductivo anual, a causa del desequilibrio perturbador entre el volumen de las demandas de los guardabosques y la capacidad productiva de los seres a su cargo, en la medida en que estos últimos se guiaban por sus "hábitos intemporales", y finalmente por la ineptitud de aquéllos para obtener el rendimiento que querían, mientras se mantenían dentro de los límites de los pasatiempos tradicionales de su actividad.

Los guardabosques no son grandes creyentes en la capacidad humana (ni en la suya misma) para administrar su propia vida. Por así decirlo, son personas naturalmente religiosas. Como no pusieron en práctica ningún "ajuste a pautas", "moldeado" o "modelado" de la cultura silvestre que supervisan, carecen de la experiencia idónea para dar forma a la idea del origen humano del mundo del hombre, la autosuficiencia de éste, la maleabilidad de la condición humana, etcétera. Su propia falta de interferencia en el funcionamiento espontáneo de la cultura silvestre, que constituyó el carácter virtualmente "intocable" de ésta, se refleja en su filosofía (si acaso necesitan una) de la índole sobrehumana del orden del mundo. En sí misma, la cultura silvestre no puede percibirse como *cultura*, es decir, un orden impuesto por los seres humanos, ya sea por acción u omisión. Si se reflexiona de algún modo sobre ella, aparece como algo mucho más fuerte de lo que puede originar o sustentar un acuerdo humano –explícito o tácito–. Se la ve como Naturaleza, creación de Dios, un designio respaldado en sanciones sobrehumanas y perpetuado por una custodia sobrehumana. Intelectualmente, la redefinición del orden social como un producto de la convención humana, como algo que no era "absoluto" ni estaba más allá del control del hombre, fue con mucho el mojón más importante en el camino hacia la modernidad. Pero para que dicha redefinición se planteara, tuvo que producirse una revolución en la manera en que se reproducía el orden social. La postura de guardabosques de la clase dirigente debe haber revelado su

ineficacia y suscitado preocupaciones que ésta no estaba preparada para enfrentar.

El seco rechazo de Hobbes del "estado natural" de la humanidad como una condición en la que la vida humana es "detestable, brutal y breve" es presuntamente la más citada y conocida de todas las ideas legadas a la posteridad por los pensadores del siglo XVII. Se le prestó mucha atención y fue ampliamente aceptada como punto de partida de la filosofía social, las ciencias políticas y la sociología modernas. Talcott Parsons creyó posible ver toda la historia de las ciencias sociales como la prolongada y aún inconclusa lucha con el problema que la metáfora hobbesiana puso en la agenda: problema que aportó el "enigma" en torno del cual podía organizarse el paradigma de las ciencias sociales modernas. Es innegable la importancia de la proposición de Hobbes para los tres últimos siglos de historia intelectual europea. Lo que en términos generales callaron los profusos comentarios sobre su idea es otro enigma: ¿de dónde tomó Hobbes esta imagen del "estado natural"? ¿Fue simplemente un producto del impetuoso vigor de su imaginación? ¿Fue en su totalidad una creación *ab nihilo*? ¿O, como la mayoría de las ideas, fue más bien una respuesta, tal vez exagerada e insólitamente poderosa, pero respuesta al fin, a alguna nueva experiencia que aguijonéo su imaginación en la dirección que había tomado su mente?

A menos que se pruebe lo contrario, lo plausible es suponer que ocurrió esto último. Si fue así, entonces la pregunta es: ¿qué había en el mundo de los contemporáneos de Hobbes que pudiera inspirar la pavorosa imagen del "estado natural"?

Parece que Hobbes fue víctima de algún tipo de ilusión óptica: lo que tomó erróneamente por las reliquias vivientes del estado de naturaleza eran los artefactos de la descomposición avanzada de un riguroso sistema de control social de fabricación humana. Si algo puede decirse, los inquietantes cuerpos extraños que infestaban su mundo vivido eran indicadores apuntados hacia el futuro, una vanguardia de la sociedad venidera, las pocas muestras diseminadas de lo que iba a convertirse en el "estado normal": una sociedad compuesta por individuos con liber-

tad de movimientos y orientados hacia la ganancia, no coaccionados por la vigilancia comunitaria, por entonces en quiebra. En una verdadera cultura silvestre, tales individuos se mantenían a salvo dentro de los pocos nichos custodiados, concebidos para hacer frente a los fracasos inevitables del control social y sus consecuencias; su número era estable, su estatus carecía de ambigüedades, su conducta era sólidamente estereotipada y por lo tanto se la percibía como predecible y manejable. Ahora, por razones analizadas en el capítulo anterior, todos esos factores neutralizantes desaparecían con rapidez. En las grietas del sistema cultural silvestre de autorreproducción, Hobbes pudo haber creído vislumbrar el estado de la naturaleza en su prístina pureza.

El más significativo de los efectos reveladores de la retirada comunitaria fue, sin embargo, la puesta en evidencia de la fragilidad esencial de los principios en que se basaba el intercambio humano cotidiano. Sin lugar a dudas, la existencia misma de éstos (para no mencionar su carácter indispensable) era por sí sola un enorme descubrimiento. Dichos principios difícilmente podían conjeturarse o interpretarse en relación con una sociedad que se reproducía "sin un plan consciente" y –permítasenos agregar– sin efectos secundarios predecibles en una escala demasiado grande para que el sistema de control pudiera afrontarlos. Ahora, cuando los principios se rompían con una frecuencia excesiva para funcionar adecuadamente, quedaban a la vista. O, más bien, una vez que una sociedad "sin plan" comenzaba a producir en una escala masiva fenómenos que no había previsto ni podía controlar, era posible indagar acerca de los principios reales o ideales que se habían quebrantado, y cualquier remedio propuesto para los lamentables efectos de dicha ruptura tenía que ser algo similar a un designio *consciente*. Un "contrato social", un legislador o un déspota planificador eran los únicos marcos dentro de los cuales podía considerarse la cuestión del orden social, una vez convertida en problema más que en manifestación de la naturaleza de las cosas.

La nueva percepción de la relación entre el orden social (de hechura humana) y la naturaleza –incluida la naturaleza del hom-

bre– encontró su expresión en la conocida oposición entre razón y pasiones. Estas últimas se veían cada vez más como el "equipamiento natural" de los hombres, algo que éstos adquirían al nacer, sin esfuerzo alguno de su parte ni ayuda de otros hombres. La primera, la razón, llegaba con el conocimiento, debía ser "transmitida" por otras personas, que conocían la diferencia entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad. De tal modo, la diferencia entre razón y pasión fue desde el comienzo mismo algo más que una oposición moral; contenía, implícita pero intrínsecamente, una teoría de la sociedad, que articulaba la oposición entre las raíces "naturales" y también individuales de los fenómenos antisociales, y el mecanismo social, organizado y jerarquizado del orden social. Destacaba el papel indispensable del poder supraindividual (del estado) en la protección y perpetuación de una relación ordenada entre los hombres; y los malsanos y desastrosos efectos de cualquier relajamiento del control del poder o de la confianza en las "predisposiciones naturales" de los semejantes.

Para los filósofos que pensaban en tales términos, la contradicción obvia contenida en la yuxtaposición de individuos dominados por las pasiones y la promoción estatal de la razón debe haber sido perturbadora, como lo señaló Albert O. Hirschman.[2] En efecto, ¿cómo podía ser posible que los preceptos de la razón influyeran sobre la conducta de hombres guiados únicamente por las pasiones? Como el concepto de "pasiones" representaba todo lo que era "natural" en el hombre, todo lo que era "salvaje" y no tenía su origen (artificial, deliberado) en la ley de fabricación humana, ¿cómo podía la razón dirigirse al "hombre de pasiones" y comprobar que escuchaba y, más importante, obedecía? Lo que Hirschman omitió advertir en su estudio, por otra parte muy informativo, fue el carácter práctico, no meramente lógico, de esta pregunta. La respuesta tenía que buscarse en la política práctica,

[2] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977 [*Las pasiones y los intereses*, México, Fondo de Cultura Económica].

no en la teoría moral; los pensadores que Hirschman cita se afanaban en la elaboración de una teoría y pragmática del poder social (estatal), no sólo en el debate sobre la "naturaleza del hombre".

Las percepciones ampliamente compartidas por quienes participaban en el debate fueron sucintamente resumidas por Spinoza: "Ningún afecto puede ser reprimido por el verdadero conocimiento del bien y el mal en cuanto éste es verdadero, sino únicamente en cuanto se lo considera como un afecto".[3] El mensaje, si se lee en términos de la pragmática del orden social, la principal preocupación de la época, es relativamente claro: las emociones, la pulsión antisocial que no sabe de distinciones entre lo correcto y lo erróneo, no pueden manejarse mediante la *voz* de la razón, mediante el conocimiento como argumentación y difusión de la verdad; o, más bien, pueden manejarse de esa forma sólo en los casos en que el conocimiento mismo se convierte en un "afecto". Cabría llegar a la conclusión de que este último caso puede tener únicamente una aplicación limitada, para los escasos hombres para quienes el conocimiento mismo es una pasión, y tal vez también para aquellos pocos escogidos en quienes los filósofos infunden una devoción similar. En cuanto a los demás, el problema no consiste tanto en cómo canalizar sus afectos en la dirección verdadera, sino cómo restringir o neutralizar sus ansias. En opinión de Spinoza, la devoción a Dios, el deseo de ser bendecido y la fe en la eficacia del camino de la salvación tal como lo señala la religión, podían conducir al resultado necesario.

Hirschman encontró en el *interés* una pasión que el debate culto de la época trataba con creciente simpatía y esperanza. Es fácil disculpar esta elección con la explicación de que se trata de un "síntoma prodrómico" del futuro capitalista, con lo que se adjudica a los filósofos del siglo XVII el papel de profetas o al menos heraldos de un sistema que

[3] Baruch Spinoza, *Ethics*, traducción de N. H. White, Oxford, Oxford University Press, 1927, parte IV, proposición 14 [*Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, 1980].

tardó un siglo y medio más en materializarse. Esto significaría, sin embargo, achacar a los filósofos una conducta que rara vez practicaron antes o después. Tiene más sentido suponer que mientras promovían el interés como una buena pasión para sofocar todas las otras, malsanas, consideraban exhaustivamente las realidades de su tiempo y proponían abordar los problemas contemporáneos usando medios contemporáneos (incluida la "contemporaneidad" que se había interpretado con la ayuda de la memoria histórica). En rigor de verdad, sólo con algún esfuerzo puede el lector actual englobar la idea de interés, tal como se la explicaba en el siglo XVII, en la hoy familiar noción de orientación hacia la ganancia. El tipo de intereses invocados por los pensadores del siglo XVII como un remedio contra las pasiones antisociales abarcaban un área mucho más vasta. De acuerdo con las *Máximas* de La Rochefoucauld (1666), los más frecuentes eran los intereses del honor y la gloria; el interés por el bienestar o la riqueza era sólo uno entre muchos, y de ningún modo sinónimo del interés como tal. Cabría decir, antes bien, que la idea de éste pretendía incorporar motivaciones sociales más que pulsiones naturales; era algo agregado artificialmente a las predisposiciones naturales, algo socialmente inducido más que derivado de la naturaleza humana. La verdadera oposición entre intereses y pasiones era, una vez más, la diferencia entre un orden social planificado y el estado no elaborado, salvaje, natural del hombre. La sustancia del interés importaba menos que su artificialidad, sinónimo de su orientación social.

Había también otra dimensión de la oposición entre intereses y pasiones (que Hirschman, una vez más, pasa por alto): la dimensión de clase, la existente entre dos tipos de hombres más que entre dos lados de la naturaleza de un individuo, o dos tipos de conducta a los cuales podía entregarse una misma persona. *Homme intéressé* podía ser el nombre dado a una fase particular de la vida de un individuo; pero también podía representar, y lo hacía, una clase específica de individuos, las personas motivadas, personas que perseguían fines socialmente orientados en vez de ser empujadas y tironeadas por sus instintos naturales. Con el uso de una distinción ulterior, puede decirse que lo

que ponía a esta clase de "hombres interesados" aparte del resto, era el papel dominante que en su comportamiento tenían los motivos "a fin de", ese epítome de la conducta racional instrumental. El debate sobre el interés era sólo una de las muchas apariencias conceptuales en que, en la era de la desintegración del viejo orden, se formulaban los planteos teóricos de las nuevas bases clasistas del orden social.

Cuanto más se alababa el comportamiento interesado como socialmente beneficioso, más nociva y perjudicial parecía la conducta aguijoneada por las pasiones y vuelta hacia sí misma. Al fijar su propia acción dirigida hacia una meta como una norma de la vida socialmente útil y elogiable, los participantes en el debate definían los contornos de las nuevas divisiones de clase y los "términos de referencia" para el nuevo mecanismo de reproducción societal. Por más diferentes que fueran el atavío conceptual y el contexto semántico del debate, su función social no se apartaba de manera significativa de la que Nietzsche describió perceptivamente en relación con las categorías esenciales del discurso moral:

> [E]ran los "buenos" mismos, es decir, los nobles, poderosos, magnánimos y de elevada posición, quienes dictaminaban que tanto ellos como sus acciones eran buenos, esto es, pertenecientes al rango más alto, en contraposición con todo lo que era bajo, vulgar y plebeyo. Fue únicamente este *pathos de distancia* el que los autorizó a crear valores y darles nombres [...].
>
> El concepto básico siempre es *noble* en el sentido jerárquico y de clase, y a partir de él se desarrolló, por necesidad histórica, el concepto de *bueno*, que engloba la nobleza de ánimo y la distinción espiritual. Este desarrollo tiene un paralelo estricto con el que finalmente convirtió las nociones de *común*, *plebeyo* y *bajo* en la de *malo*.[4]

[4] Friedrich W. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, traducción de Francis Gotfrey, Nueva York, Doubleday, 1956, pp. 160-162 [*La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1971].

Esta versión de los orígenes de la moralidad es desde luego mitológica, muy en el estilo de las especulaciones *naturgeschichtliche* de moda en su época, pero el poder de la penetración sociológica, gracias a la cual Nietzsche puso de relieve el mecanismo que atribuye signos positivos a las características del comportamiento asociadas a la dominación social, es notable. La entronización del interés no era una excepción a la regla general; tampoco lo era la desjerarquización de las pasiones, que gradualmente llegaron a significar, antes que nada, el extremo opuesto, vil, de la conducta "interesada", digna de elogio, de los "mejores hombres", el estilo de vida que pasó a ser fundamental para la sociedad ordenada.

El efecto perlocutivo (en términos de Austin) más importante del discurso de la razón contra las pasiones fue la recaracterización de los pobres y humildes como clases peligrosas, que tenían que ser guiadas e instruidas para impedir que destruyeran el orden social; y la recaracterización de su modo de vida como un producto de la naturaleza animal del hombre, inferior a la vida de la razón y en guerra con ella. Ambos efectos equivalían a la deslegitimación de la cultura silvestre y a hacer de los portadores de ésta objetos legítimos (y pasivos) de los jardineros culturales. De acuerdo con la mordaz síntesis de Jacques Revel, ahora

> se veía a la gente como portadora de esa huella fosilizada de un arcaísmo social y cultural; era tanto un indicador de su condición servil como la justificación de ésta. Las prácticas populares, por lo tanto, representaban una era pasada, nada más que un repositorio de las creencias erróneas de la humanidad y la infancia del hombre [...]. Lo que se había denunciado en nombre de la razón aceptada o del conocimiento científico era ahora invalidado al etiquetarlo como el producto de un grupo social inferior. [...] El dominio de lo popular era ahora el mundo negativo de las prácticas ilícitas, una conducta excéntrica y errática, la expresividad irrestricta y el enfrentamiento de la naturaleza contra la cultura.[5]

[5] Jacques Revel, "Forms of Expertise: Intellectuals and the 'popular' culture in France (1650-1800)", en Steven L. Kaplan (comp.), *Understanding Popular Culture*.

Revel demuestra la solidaridad que unía a los custodios de la razón y los intereses racionales, pese a sus muchos y notorios desacuerdos. Por más ardorosamente que defendieran sus versiones particulares de la superioridad de la razón sobre las pasiones naturales, olvidaban sus diferencias cada vez que estaba en juego la condena de quienes "razonaban pobremente o no lo hacían en absoluto". Todo conjuro de la universalidad de la facultad de la razón se acompañaba invariablemente de un recordatorio de que la aptitud de utilizarla era un privilegio escasamente difundido. La mejor forma de entender todo el discurso es considerarlo como un aspecto de una operación de "clausura y exclusión"; para citar una vez más a Revel, "se perpetuaba anónimamente por medio de una voz colectiva cuya identidad se deducía del uso del discurso, independientemente de toda capacidad técnica para la experiencia. El grupo utilizaba el discurso para definirse a sí mismo".[6] La solidaridad se difundió ampliamente y reunió a quienes de otra manera habrían sido unos compañeros de cama completamente improbables; David Hall habló hace poco de una coalición de "clérigos, librepensadores, filósofos y científicos" que hacia fines del siglo XVII cerraron filas para liberar a la humanidad del pasmoso poder de la pasión y la superstición.[7]

Semejante unanimidad entre escuelas de pensamiento a las que los manuales de historia de las ideas nos enseñaron a ver embarcadas en una guerra de desgaste de unas contra otras sería un enigma si, de acuerdo con la costumbre de esos manuales, consideráramos sus relaciones al margen de la configuración sociopolítica de la época. De otra manera, no parece en absoluto sorprendente. Clérigos, secularizadores, filósofos y científicos en sus promisorios comienzos afronta-

---

Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century, Londres, Mouton, 1984, pp. 262-264.

[6] *Ibid.*, p. 265.

[7] David Hall, "Introduction", en *ibid.*, p. 6.

ban los problemas de la época, toda la serie de "demandas sociales" producidas por el paso inminente de la cultura silvestre a la de jardín. Y todos rivalizaban entre sí cuando ofrecían sus servicios como proponentes de las mejores recetas y los más expertos técnicos del control social. El conjunto de demandas sociales crecía rápidamente en tamaño y urgencia. No fue de ninguna manera una creación de los descubrimientos filosóficos, y ni siquiera de un humor intelectual cambiante. El proceso estaba sólidamente enraizado en la práctica estatal de cubrir velozmente las brechas dejadas por un desfalleciente control comunitario. "[E]l estado moderno inicial –escribe Günther Lotte– hizo grandes esfuerzos por ordenar la vida diaria de sus súbditos. De hecho, gran parte de lo que conocemos acerca de los inicios de la cultura popular moderna proviene o bien de numerosas ordenanzas, decretos y edictos emitidos con ese fin o bien de los registros en que se dejaba constancia de las infracciones a las reglas." El campo de acción del estado se ampliaba con tanta rapidez y su celo regulatorio era tan omniabarcativo, que "todo un modo de vida parecía estar sufriendo un ataque generalizado".[8]

La escala y la intensidad de la represión política que barrió la Europa del siglo XVII, si bien con el disfraz de una cruzada cultural, fueron verdaderamente sin precedentes. Para las masas populares, los reinos de Luis XIII y Luis XIV fueron, según la caracterización de Robert Muchembled, "*un siècle de fer*". "Cuerpos encadenados y almas sometidas" habían pasado a ser los nuevos mecanismos de poder. No mucho antes, uno o dos siglos atrás, las personas corrientes "eran relativamente libres de usar sus cuerpos según les conviniera; no tenían que refrenar constantemente la expresión de sus impulsos sexuales y emocionales". Pero ahora todo había cambiado. Bajo el régimen de la monarquía absoluta, la conformidad social sufrió una completa transformación.

[8] Günther Lotte, "Popular Culture and the Early Modern State", en *ibid.*, pp. 167, 162.

> Ya no se trataba de respetar las normas del grupo al cual uno pertenecía, sino de someterse a un modelo general, válido en todas partes y para todo el mundo. Esto implicaba una represión cultural. La sociedad cortesana, los hombres de letras, la nobleza, los habitantes ricos de las ciudades, en otras palabras, las minorías privilegiadas, elaboraron en conjunto un nuevo modelo cultural: el del *honnête homme* del siglo XVII o el del *homme éclairé* del siglo XVIII. Naturalmente, un modelo inaccesible para las masas populares, a las cuales, empero, se exhortaba a imitarlo.[9]

Es sensato suponer un vínculo íntimo entre la creciente adhesión sentida por los gobernantes hacia el modelo cultural uniforme y universalmente obligatorio, y el nuevo tenor, estadístico y demográfico, de la política relacionada con las técnicas del poder absolutista. Súbditos, ciudadanos, personas legales: todos eran unidades esencialmente idénticas del estado; su exención de las restricciones locales (y con ello su sujeción al poder supralocal del estado) exigía que sus barnices particularistas fueran eliminados y cubiertos con la pintura universal de la ciudadanía. Esta intención política se reflejaba con claridad en la idea de una universalidad de patrón de comportamiento que no sabía de límites para la emulación. Este patrón no podía tolerar alternativas que reclamaran legitimidad mediante la invocación de tradiciones localizadas, en la misma medida que el monarca absoluto no podía soportar costumbres locales que invocaran en su respaldo antiguas leyes, escritas o no escritas. Pero esto significaba aplastar toda la intrincada estructura de culturas locales con la misma decisión y no menos ferocidad que la utilizada para echar abajo las solitarias torres de las autonomías y privilegios comunales. La unificación política del país se vio acompañada por una cruzada cultural, y la universalidad postulada de los valores culturales era tanto su reflejo como su le-

[9] Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*..., *op. cit.*, pp. 230, 229, 226.

gitimación intelectual. Citemos una vez más a Muchembled cuando hace un sumario de los resultados:

> La cultura popular, tanto la rural como la urbana, sufrió un colapso casi total bajo el gobierno del Rey Sol. Su coherencia interna se desvaneció definitivamente. Ya no pudo funcionar como un sistema de supervivencia o filosofía de la existencia. La Francia de la Razón, y después la Francia de *les lumières*, sólo tenían cabida para una concepción del mundo y la vida: la de la corte y las élites urbanas, portadoras de la cultura intelectual. El inmenso esfuerzo para reducir la diversidad a una unidad constituyó la base misma de la "conquista civilizadora" en Francia, tal como lo atestiguan la campaña para subordinar los espíritus y los cuerpos y la impiadosa represión de las revueltas populares, el comportamiento desviado, las creencias heterodoxas y la brujería. [...] Hacia mediados del siglo XVII, estaban dadas las condiciones para el nacimiento de la cultura de "masas".[10]

Si fuéramos a juzgar las causas de la cruzada cultural de acuerdo con las acusaciones pronunciadas por los críticos doctos de la época, supondríamos con toda probabilidad que las viejas costumbres, ahora rebautizadas supersticiones y prejuicios, ofendían el sentido de lo razonable y apropiadamente humano de la élite culta. También tendríamos que aceptar que todo lo que los poderes sagrado y secular, ayudados e instigados por los teólogos y filósofos, hacían a las poblaciones rurales y urbanas, era para beneficio de éstas; que los críticos sólo tenían en mente el interés popular. Se nos diría sobre todo que los antiguos hábitos populares eran criticados y se los escogía como objetos de persecuciones y prohibiciones legales a causa de las ideas falsas o moralmente erróneas que propiciaban, ideas contrarias a las verdades científicas o morales según las proclamaban y atestiguaban los hombres del conocimiento.

[10] Muchembled, *Culture populaire et culture des élites...*, *op. cit.*, pp. 341-342.

Es fácil darse cuenta de cuán engañosa era semejante interpretación, una vez que se analiza la sustancia de las acusaciones lanzadas contra la costumbre popular; en especial, una vez que se agrupan y comparan las diversas críticas. De acuerdo con los descubrimientos de Revel, si bien a lo largo de los siglos XVII y XVIII hubo una constante y activa oposición al modo popular de vida, los argumentos propuestos contra las antiguas costumbres y las razones alegadas para su eliminación cambiaron visiblemente con el paso del tiempo. Al comienzo de la cruzada, las viejas costumbres se reprobaban como "inexactas", ya que celebraban hechos inexistentes o mal interpretados de la historia, y con ello promovían la ignorancia popular. Más tarde, los argumentos se orientaron a la defensa de la "racionalidad", y los festivales, procesiones, juegos y diversiones rurales y urbanos fueron declarados culpables de desatar las pasiones y sofocar la voz de la razón. Por último, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los nuevos ámbitos que centralizaban los pronunciamientos de autoridad se establecieron probablemente con la suficiente firmeza para permitir que la persecución de las tradiciones locales y sus defensores se justificara en términos de su conflicto con las convenciones y códigos de comportamiento "socialmente aceptados".[11] Esta sucesión de temas principales no parece haber tenido influencia sobre la práctica de la persecución. La continuidad de ésta subyace a la notoria discontinuidad del debate; para un sociólogo, brinda la clave de las verdaderas causas y mecanismos de la cruzada.

En su excelente estudio del destino de los festivales populares a comienzos de la edad moderna,[12] Yves-Marie Bercé recolectó pruebas sorprendentes de la incoherencia y contradicciones mutuas entre argumentos contemporáneos (y no sólo sucesivos) contra las costumbres

[11] Revel, "Forms of Expertise", *op. cit.*, pp. 257-258.

[12] Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, París, Hachette, 1976.

tradicionales. Por ejemplo, los escritores de convicciones católicas atacaron los misterios tradicionalmente representados en las calles de las ciudades de Flandes por las implícitas insinuaciones antipapistas presuntamente contenidas en su versión de las anécdotas bíblicas; los protestantes, por su lado, los aborrecían por la ingenuidad y crudeza de sus representaciones religiosas. No obstante, los escritores de ambos campos eran unánimes en su condena de los misterios, y los desafortunados realizadores de los festivales tradicionales no podían esperar un respiro de ninguno de los dos poderes religiosos rivales.

Desde la Reforma y la Contrarreforma católica hasta el celo revolucionario de los jacobinos, corre una línea ininterrumpida de persecuciones, que en definitiva ocasionó una completa desposesión y un desarme cultural de las *classes populaires* rurales y urbanas. El resentimiento total y sin límites hacia los hábitos populares y el desprecio por lo irracional y grotesco, ahora identificado con lo campesino y en general la cultura "no educada", fueron tal vez los únicos puntos de acuerdo entre los voceros de las iglesias establecidas, puritanos, jansenistas, libertinos, *philosophes* cultos y partidarios de la revolución. En su *Dictionnaire philosophique* (1766), Voltaire resumió dos siglos de discurso (y prácticas represivas) cuando definió las *fêtes* como una ocasión para que en los días de sus santos favoritos los campesinos y artesanos se emborracharan, se entregaran a la pereza y el libertinaje y cometieran delitos.[13] La mejor manera de entender el conocido debate entre los "modernos" y los "antiguos" (a menudo confundido por los historiadores de las ideas con el principal tema intelectual de la época, que englobaba la tortuosa emancipación de la Razón de su abyecta servidumbre a la tradición) es considerarlo un aspecto de esta reestructuración general del poder de la que la cruzada cultural fue una manifestación importante, al mismo tiempo que una condición indispensable. La transformación radical de la imaginería del tiempo co-

[13] Bercé, *Fête et révolte...*, *op. cit.*, p. 154.

rrespondía estrechamente a la reevaluación de la tradición, ahora encarnada en el modo popular de vida. "A los ojos de los escritores que gobernaban el gusto y el estado, la presentación del pasado y su herencia cambió por completo. Ya no se hablaba de los tiempos de las buenas costumbres, de la Edad de Oro, sino de la 'ignorancia y barbarie de las pasadas épocas' (Fontenelle, 1688). Mediante la repetición de los clisés humanistas, se oponía la razón de la edad moderna a la vulgaridad 'gótica'..." En este marco temporal reevaluado, la cultura popular "se consideraba una reliquia del pasado", y sus costumbres despreciables o ridículas, y sobre todo marginales, menguantes y condenadas.[14]

Bercé sitúa ya en el siglo XVI la ruptura entre la "cultura elitista educada" (el primer modo de vida verdaderamente merecedor del nombre de "cultura", dado que se organizaba en torno de ideales conscientemente aceptados y en oposición igualmente explícita a los modos de vida alternativos) y lo que, por yuxtaposición, se constituyó como el estereotipo de la cultura de las masas populares. Al menos en esa época la Iglesia renunció unilateralmente a su larga y feliz cohabitación con las tradiciones y cultos locales. Se opuso un calendario eclesiástico rígido y universal a los calendarios locales de las festividades tradicionales. Se dio preferencia a la religión sofisticada, altamente intelectualizada y abstracta de los teólogos por encima de las poco refinadas pero exuberantes y apasionadas creencias de los iletrados; la sofisticación misma del canon ahora entronizado como la única versión aceptable de la fe religiosa actuaba como un obstáculo insuperable para las masas y era un medio infalible de mantenerlas permanentemente en una posición subordinada como objetos de la acción pastoral de la Iglesia. Los sacerdotes y las iglesias parroquiales se retiraron de las comunidades para colocarse aparte, como supervisores y jueces de la vida de los feligreses antes que como participantes bien dispuestos y amistosos, *primus inter pares*. Simbólicamente, el cambio se

[14] Bercé, *Fête et révolte*..., *op. cit.*, pp. 117-118.

manifestó en el cercamiento de atrios y cementerios y en la negativa a prestar las instalaciones de la iglesia para ferias, bailes y otras festividades populares campesinas o urbanas. Una vez más, el comportamiento de la Iglesia fue sólo un síntoma de un proceso mucho más amplio de separación entre la cultura "alta" y la "baja", la "objetivación" de esta última y la asunción del papel de jardinero y una función proselitista por parte de los poderes concentrados en el estado.

En todas las áreas, los ricos y poderosos renunciaban a su participación y negaban apoyo a las actividades antaño comunes y compartidas, que se redefinían ahora como unilateralmente plebeyas y por lo tanto desagradables y contrarias tanto a los preceptos de la Razón como a los intereses de la sociedad. Como lo demostrarían acontecimientos ulteriores, lo que enojaba a las clases dominantes y las instaba a dar la espalda a sucesos en los que habían tenido una parte entusiasta en el pasado, no era –contrariamente a sus explicaciones– la naturaleza de éstos y ciertamente tampoco su forma, sino el hecho de que en ellos se mezclaban indiscriminadamente las personas ahora firmemente divididas entre agentes y objetos de las iniciativas sociales. Peor aún, las clases populares tenían una participación igual en la planificación y manejo de dichos sucesos, y lo más frecuente era que pretendieran que su conducción estaba santificada por la tradición. La retirada de los poderosos señaló el comienzo de las hostilidades en lo que iba a ser una larga lucha por la autoridad, que significaba antes que nada el derecho a tomar la iniciativa social, a ser el sujeto de la acción social (la lucha por la historicidad de Touraine), derechos que las clases dominantes querían ahora para sí mismas y sólo para sí mismas. El fin estratégico de la lucha, nunca explicitado con claridad, era reducir al "pueblo" a la condición de receptor pasivo de la acción, como un espectador de los acontecimientos públicos, que ahora se convertían en despliegues espectaculares del poder de los poderosos y la riqueza de los ricos. Hacia el siglo XVIII, el esplendor y la magnitud de las festividades públicas habían aumentado en vez de disminuir. Sin embargo, "su composición era plenamente aristocráti-

ca; eran la obra de profesionales. Las audiencias populares no estaban ausentes, pero su participación en los espectáculos, el tomar parte en la representación, era indeseable. Su entusiasmo era bienvenido, pero su intervención sería condenada como una manifestación de estupidez o grosería".[15]

Gracias a la obra de Eileen y Stephen Yeo, se ha reunido un impresionante caudal de informaciones sobre numerosos aspectos de esta lucha por la autoridad en la Inglaterra de principios del siglo XIX; los últimos vestigios de lo que otrora había sabido ser una cultura popular plenamente desarrollada y autónoma eran atacados con enorme ferocidad. El clero de las iglesias establecidas y disidentes, así como los predicadores del progreso secular, rivalizaban entre sí en la composición de cuadros cada vez más jugosos, espeluznantes y horripilantes de la crudeza y bestialidad de las costumbres populares, en especial las que habían sido mantenidas y manejadas por las mismas clases populares. El asalto concéntrico a "deportes sangrientos" como el azuzamiento de toros y las riñas de gallos fue ampliamente documentado por los entusiastas registradores del progreso moral; lo que omitieron advertir, sin embargo, fue el hecho de que entre los atacantes los más destacados eran miembros de las mismas clases que hacían del deporte un sinónimo de la caza y la matanza ritual y colectiva de animales. R. Malcolmson, en su exhaustiva investigación sobre las recreaciones populares en los primeros tiempos de la Inglaterra moderna, señaló y resolvió la paradoja en cuestión:

> Así como las Leyes sobre Juegos discriminaban en favor del deporte de los caballeros, y lo hacían con la aprobación o al menos la aquiescencia general de la "opinión pública" ("Las diversiones rurales constituyen ciertamente un entretenimiento muy placentero y apropiado para todos los rangos con excepción del más bajo", señalaba un ensa-

[15] Bercé, *Fête et révolte...*, *op. cit.*, p. 117.

> yista), los ataques a la recreación tradicional se adaptaban a las circunstancias del poder social y político, concentraban su atención en la cultura de la multitud y daban forma a su protesta moral de una manera que era coherente con las exigencias de la disciplina social.[16]

Tres episodios de esa batalla de muchos frentes son particularmente dignos de mención, ya que demuestran con claridad cuáles eran las apuestas de la cruzada cultural.

El primero es el famoso caso de los tradicionales partidos de fútbol que se jugaban en Whitsun, en las calles de Derby. La ocasión, de manera muy similar a la célebre carrera de caballos de Siena, involucraba a toda la población de Derby y era el pretexto para actividades festivas mucho antes del partido y el tema de discusiones públicas mucho después. Durante mucho tiempo el acontecimiento anual disfrutó del apoyo y el patrocinio benevolente de la nobleza y el clero locales. Pero a comienzos del siglo XIX el humor cambió. Los jugadores llegaron a ser acusados de comportamiento brutal, la idea misma de un juego en que todo el mundo tomaba parte y donde no había sino participantes se comparó con un rito pagano indigno de la comunidad cristiana y todo el acontecimiento fue declarado peligroso para la salud y el orden públicos. Los testimonios inundaban el despacho del alcalde de Derby. Las dos citas seleccionadas por Anthony Delves transmiten el sabor de esta "opinión pública":

> [L]a concentración de una chusma sin ley, que suspende las actividades comerciales para pérdida de los industriosos, despierta terror y alarma entre los tímidos y pacíficos, ejerce violencia sobre las personas, daña los bienes de los indefensos y los pobres y produce en quienes juegan degradación moral y en muchos una miseria extrema, perjuicios a la salud, miembros fracturados y (no pocas veces) la pér-

[16] R. Malcolmson, en B. Waites, T. Bennett y J. Martin (comps.), *Popular Culture: Past and Present*, Londres, Croom Helm, 1982, p. 41.

dida de la vida, lo que deja sus hogares desolados, a sus esposas viudas y a sus hijos sin padre [...].

[Una] exhibición desgraciada e inhumana [...] una escena más digna de la Roma pagana que de la Gran Bretaña cristiana [...] una exhibición anual de grosera y brutal barbarie [...] de una naturaleza tan baja y degradante que debería ser barrida de nuestra tierra como el azuzamiento de los toros, la riña de gallos y otros deportes brutales lo fueron en los últimos años.[17]

Para completar el cuadro, la indignación moral, mezclada con lágrimas de cocodrilo derramadas a causa de las amenazas sufridas por el bienestar físico y moral de los pobres (que, cada vez que son amenazados, se convierten en una carga para el "contribuyente"), sólo de vez en cuando desciende del elevado nivel de la rectitud desinteresada para revelar las preocupaciones subyacentes al súbito torrente de protestas contra la antigua festividad: la lucha por el espacio público, ahora entendido cada vez más como el espacio controlado, un espacio ordenado, un sistema seguro de fosos y murallas que protegen las fortalezas del nuevo poder social. Cuando en 1835 se estableció en Derby una fuerza policial, se le dio una instrucción nada ambigua: "Las personas que estén paradas u holgazaneen en el camino de los peatones sin causa suficiente, de manera que con su actitud impidan el libre tránsito por dicho camino [...] pueden ser detenidas y puestas a disposición de un magistrado".[18]

La erradicación de las orquestas populares de las iglesias y su reemplazo por organistas contratados fue otro episodio de la misma cruzada cultural, y exhibió todas las señales típicas de una batalla por el liderazgo público. Las investigaciones de Vic Gammon dejan pocas dudas

[17] Anthony Delves, "Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800-1850", en Eileen y Stephen Yeo, *Popular Culture and Class Conflict 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure*, Brighton, Harvester Press, 1981, pp. 90, 95.

[18] *Ibid.*, p. 98.

en cuanto al verdadero significado de la campaña. La prensa auspiciada por la Iglesia no midió las palabras para alertar a los feligreses ilustrados sobre la necesidad de una acción rápida y decisiva. "[N]ada puede ser más indudablemente fatal para la buena causa –escribía el autor de *The Parish Choir, 1846-51*–, que poner el manejo de la música en manos groseras y vulgares." Los llamados no quedaron durante mucho tiempo sin contestación; ya en 1857 *The Church of England Quarterly Review* señalaba con satisfacción que "felizmente ya son casi un recuerdo los días en que un violín y un fagot se consideraban acompañamientos apropiados para un coro eclesiástico. [...] Hoy son pocas las iglesias que carecen de órgano". Gammon concluye que "a fin de elevar la cultura de la élite era importante devaluar la cultura de los pobres, y desvalorizarla a los ojos de los mismos pobres; la tolerancia paternalista dio paso a la condena de clase media [...]. Así, todo arte debía juzgarse de acuerdo con las normas de la élite".[19] Es cierto. Pero la apuesta del juego no era sólo el juicio estético correcto, y ni siquiera la denigración del gusto popular. Había mucho más: el control de los ámbitos desde los cuales los juicios podían pronunciarse con autoridad. Ésta era la verdadera diferencia entre los intérpretes voluntarios, autodesignados y autónomos de "violín y fagot" y el organista profesional, un empleado pago, contratado y despedido por el sacerdote de la parroquia.

Eileen y Stephen Yeo captan inequívocamente el sentido de los acontecimientos investigados en los estudios reunidos en su libro: "Al mismo tiempo que referidas a sus temas específicos, las luchas exploradas en el libro también tenían que ver con el control del tiempo y el territorio. Se referían a la iniciativa social, y quién la tenía". La colaboración particular de los Yeo es un estudio sobre los comienzos del deporte *amateur* moderno y competitivo en Gran Bretaña. Citan la

[19] Vic Gammon, "'Babylonian Performances': the Rise and Suppression of Popular Church Music", en *ibid.*, pp. 77, 78, 83.

Sporting Gazette de 1872: "Los deportes nominalmente abiertos a los caballeros aficionados deben ser exclusivos de aquellos que tienen un verdadero derecho a ese título, y los miembros de una clase considerablemente más baja deben hacer esfuerzos por entender que el hecho de que tengan un proceder adecuado y cortés y nunca corran por el dinero no es suficiente para hacer de un hombre un caballero, así como un aficionado". Y en *The Times* de 1880: "Las personas de afuera, artesanos, mecánicos y otros inoportunos de similar condición no pueden pretender que se les destine un lugar. Prohibirles la entrada es algo deseable en todo respecto". El cambio de frente del poder indicado por estas citas sembró las semillas de la pauta futura: "administradores, maestros y científicos 'sociales' darían a la gente lo que necesitaba, del mismo modo que empresarios como los secretarios de agasajos de los clubes [...] le daban lo que quería".[20]

Ésta fue efectivamente la más crucial de las consecuencias del paso de la cultura silvestre de los tiempos premodernos a la cultura de jardín de la modernidad; de la prolongada, siempre feroz y a menudo perversa cruzada cultural; del cambio de frente del poder social en el sentido del derecho a la iniciativa y el control del tiempo y el espacio; del establecimiento gradual de una nueva estructura de dominación –el gobierno de los conocedores y el conocimiento como fuerza dirigente–. La cultura tradicional, autónoma y que se reproducía a sí misma quedó en ruinas. Privada de autoridad, desposeída de sus activos territoriales e institucionales, carente de sus propios expertos y administradores, ahora erradicados o degradados, dejó a los pobres y los humildes incapaces de autopreservarse y dependientes de las iniciativas administrativas de profesionales capacitados. La destrucción de la cultura popular premoderna fue el principal factor responsable de la nueva demanda de "administradores, maestros y científicos 'so-

[20] Eileen y Stephen Yeo, "Ways of Seeing: Control and Leisure versus Class and Struggle", en *ibid.*, pp. 129, 134, 136.

ciales"' expertos, especializados en convertir y cultivar cuerpos y almas humanas. Se habían creado las condiciones para que la cultura fuera consciente de sí misma y se convirtiera en un objeto de su propia práctica.

5. *Educar al pueblo*

Tras haber sido despojado de las burdas vestimentas de la tradición, el pueblo habrá quedado reducido al puro y prístino estado del "hombre como tal", ejemplar de la especie humana. Sus miembros compartirán entonces un solo atributo: la capacidad infinita de ser influidos, modelados, perfeccionados. Tras haberse quitado la vieja y gastada ropa, estarán listos para volver a vestirse. Esta vez, el atuendo será cuidadosamente escogido, meticulosamente diseñado y cortado a la medida del interés común, según lo prescribe la Razón. Sólo ésta limitará la voluntad de los diseñadores. Quienes finalmente habrán de usar la ropa no son capaces de tomar la decisión correcta, y tampoco es probable que estén dispuestos a hacerlo. La especie humana no conoce límites a su capacidad de perfeccionarse. La característica de la especie, sin embargo, no se traslada a los rasgos de sus miembros individuales. Éstos –los individuos– carecen, al contrario, de los recursos necesarios para transformarlos en miembros de la orgullosa especie. Esa transformación debe estar a cargo de quienes dialogan con la Razón y saben por ello qué exige el interés común. El enorme potencial de la humanidad no puede realizarse sin la ayuda de los mediadores, que interpretan los preceptos de la Razón y actúan de acuerdo con ellos, fijando las condiciones que harán que los individuos estén dispuestos u obligados a seguir su vocación humana.

Ésta era la visión compartida por las élites de los comienzos de la edad moderna. Lo que es más importante: también era la lógica de la nueva situación creada por la destrucción de la cultura popular. Como secuela de la cruzada cultural, el pueblo se encontró efectivamente desnudo e indefenso, carente de las aptitudes y el apoyo de la comunidad necesarios para hacer frente a los desafíos de la vida y reproducir las condiciones de su propia supervivencia. Era preciso llenar ese vacío creado artificialmente; los indefensos necesitaban un conductor, los ciegos un guía. La educación no fue una invención de la Edad de la Razón; tampoco fue un artefacto de la revolución intelectual, de la cual leemos tan a menudo que fue la madre, o al menos la partera, de la era moderna y civilizada. La educación, antes bien, fue una idea posterior, una respuesta del tipo del "manejo de crisis", un intento desesperado de regular lo desregulado, de introducir orden en una realidad social que antes había sido despojada de sus propios dispositivos autoordenadores. Con la cultura popular y sus bases de poder en ruinas, la educación era una necesidad.

En su historia ulterior la idea de la educación se asoció tan íntimamente con la escolarización que es difícil comprender todo el alcance de las ambiciones originales que representaba. Si la idea de la escuela se entrelazó de modo inextricable con la de la educación desde el comienzo mismo de la Edad de la Razón, fue sólo en el sentido de que toda la sociedad, todo el ámbito humano, se moldeaba de una manera que hacía que los individuos aprendieran, se adueñaran y practicaran el arte de la vida social racional. La educación no se veía en modo alguno como un área separada en la división social del trabajo; al contrario, era una función de todas las instituciones sociales, un aspecto de la vida diaria, un efecto total de la planificación de la sociedad de acuerdo con la voz de la Razón. Si se admitía mínimamente la necesidad de escuelas especializadas y educadores profesionales, sólo era como una medida provisoria: para hacer que una generación determinada, envenenada en el pasado por las leyes erróneas e irracionales y las supersticiones que fomentaban, fuera capaz de recibir las

bendiciones de la Razón; para hacerla receptiva al nuevo orden social y que participara en la construcción de un orden tal que haría superfluas las escuelas. *Les philosophes* preferían llamar *instruction publique* a esas medidas temporarias, para distinguirlas mejor de la estrategia mucho más amplia de la educación pública. De ellas, Condorcet dijo con una claridad suprema: "Al mismo tiempo que trabajamos en la formación de esas nuevas instituciones, deberíamos preocuparnos por hacer más próximo el dichoso momento en que su necesidad desaparezca".[1] En cambio, la "educación" representaba un proyecto para hacer que la formación del ser humano fuera de la total y exclusiva responsabilidad de la sociedad en su conjunto, y especialmente de sus legisladores. La idea de la educación significaba el derecho y el deber del estado de formar (el concepto alemán de *Bildung* es el que mejor transmite la noción) a sus ciudadanos y guiar su conducta. Representaba el concepto y la práctica de una sociedad administrada.

Para redescubrir el lugar ocupado por los conceptos y prácticas de la educación en la constelación emergente –moderna– del poder, podemos valernos de la rica cosecha de informaciones contenidas en los "cientos de textos", "innumerables discusiones en las sucesivas Asambleas, proyectos de leyes y decretos, artículos diseminados en la prensa, catecismos civiles, etc." del período revolucionario. Esto no significará necesariamente cometer un error de asincronía; el postulado de una sociedad administrada, una sociedad conscientemente diseñada, planificada y controlada por el poder centralizado, que la Revolución Francesa promovió vigorosamente, no fue, después de todo, otra cosa que el producto final del discurso originado por la Edad de la Razón y continuado por la Edad de la Ilustración. En efecto, el discurso de la Ilustración alcanzó su plena madurez en la práctica de la Revolución;

[1] "Rapport et projet de décret sur l'instruction publique présenté à l'Assemblée Nationale le 20 et le 21 avril 1792", en B. Baczko (comp.), *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, París, Garnier Frères, 1982.

antes, carecía de palancas suficientemente poderosas para elevar sus prescripciones teóricas al nivel de la práctica política. En la atmósfera embriagadora de la Revolución, los dos niveles parecieron fusionarse, y las medidas prácticas, en vez de actuar como frenos a la imaginación, llegaron a aplicarse libremente para ajustarse a las exigencias de la teoría. Bronislaw Baczko, un analista muy profundo de los logros y esperanzas educacionales de la Revolución Francesa, llega a la conclusión de que la política educativa de la época fue modelada por el legado de la Ilustración; no en el sentido de una influencia ejercida por una obra o algunas ideas concretas que se remontaran a un autor específico, sino en el mucho más significativo del *élan pédagogique*.[2] Fue modelada por el sentimiento de que *l'éducation peut tout* (Helvetius), que es verdaderamente posible producir una clase totalmente nueva de seres humanos, emancipados por completo de los "prejuicios", y que los únicos límites al potencial educacional de *la République* los fija la inventiva de los legisladores. Puede agregarse otro signo indudable del legado iluminista: la convicción, demostrada con tanta claridad en los interminables debates en la Asamblea, de que todo fracaso de las iniciativas pedagógicas ilustradas, cualquier demora en el advenimiento del Hombre Nuevo, pueden y deben explicarse en términos de una conspiración de las fuerzas de las tinieblas. Las ideas formadas en el contexto de la gestión social, el proselitismo y la intervención en el ritmo corporal y el espíritu de los individuos colorearon la sabiduría retrospectiva de *les philosophes* y sus seguidores políticos; la diferencia entre razón y prejuicio, conocimiento e ignorancia, sólo podía pensarse como una oposición entre buena y mala educación, y no entre la presencia y la ausencia de una actividad pedagógica. Todas las formas de conducta humana llegaron a verse desde esta perspectiva como el producto de algún tipo de educación; la tarea no consistía en introducir procesos educativos en una sociedad virgen en ese terreno, sino en reemplazar

[2] "Rapport et projet de décret...", *op. cit.*, p. 20.

la antigua educación perjudicial, administrada por maestros equivocados, no ilustrados o mal intencionados, por una socialmente útil e individualmente beneficiosa que se administrara en nombre de la razón. En otras palabras, la tarea consistía en cambiar las élites educadoras. Los obstáculos al éxito acelerado de las innovaciones pedagógicas sólo podían percibirse como el resultado de la resistencia opuesta por las viejas fuerzas educacionales, todavía no plenamente eliminadas. Sacerdotes, *vieilles femmes* y antiguos proverbios se escogieron como representantes de las fuerzas de las tinieblas. Los sacerdotes, desde luego, representaban la jerarquía espiritual de la Iglesia, un rival directo en la lucha por la dominación intelectual, una élite intelectual alternativa a la que había que quitar poder y desplazar. Es más interesante el hecho de que las viejas simbolizaran la autoridad local, basada en la comunidad, que debía extirparse de raíz si se pretendía cultivar el campo de la sociedad de acuerdo con el plan universal. Y los antiguos proverbios representaban las fuerzas de la tradición, con referencia a la cultura popular, la superstición, la pertinacia de las formas de vida groseras, no refinadas, irracionales; todo lo que la cruzada cultural de los dos últimos siglos se había propuesto aniquilar.

El entusiasta bullicio legislativo del período revolucionario puede considerarse, en consecuencia, como la Ilustración en acción. Fueron la larga práctica del naciente estado absolutista, el por entonces casi completo cambio de frente del poder social y la prolongada maduración del poder pastoral del estado los que permitieron a los legisladores de la Revolución hablar con autoridad. Y fue en sus discursos donde la práctica encontró, en definitiva, su plena articulación teórica.

Permítasenos recordar que los participantes en el debate sobre la *instruction publique* veían la educación como una metáfora de la sociedad como tal; después de todo, las escuelas que proponían establecer eran sólo "medidas provisorias"; escuelas para preparar una sociedad que sería en sí misma una escuela, una sociedad entendida sobre todo como una enorme institución "pedagógico-asambleística" ["*teach-in*"]. Parecía razonable, por lo tanto, considerar la tarea de diseñar las es-

cuelas como el examen exhaustivo de las características indispensables de la sociedad venidera; hacer que fueran en la mayor medida posible versiones condensadas y miniaturizadas de la sociedad futura. Así, la lectura de los documentos del debate educativo brinda algo más que información sobre la teoría educacional en el sentido actual, estrechamente especializado. Contienen toda una teoría, o mejor un plan completo sobre la clase de sociedad y el tipo de preocupaciones de los poderes estatales que los descendientes políticos de *les philosophes* pretenderían asegurar a fin de establecer el reino de la Razón.

En vista de estas observaciones, es verdaderamente sorprendente que se haya prestado una atención relativamente tan escasa al contenido de la educación postulada, al conocimiento real que las escuelas tendrían que transmitir a sus alumnos. Recuérdense los detallados programas elaborados para las "academias de nobles", que abrevaban en un modelo bien institucionalizado de virtudes nobles, con lo que limitaban su inventiva a la introducción de un maestro profesional como mediador en la transmisión intergeneracional de aquéllas. Parece en cambio que –en el planeamiento de las futuras instituciones de la educación pública– el medio era efectivamente el mensaje, y el ámbito escolar y la rigidez de su regulación el contenido mismo de la educación prevista. El tema más frecuente y cuidadosamente elaborado del debate era con mucho el de la propuesta de reglas para el comportamiento diario de los alumnos; aún más sintomáticamente, los métodos mediante los cuales debía asegurarse la observancia de esas reglas en todas y cada una de las ocasiones. No hay que sorprenderse en absoluto de que el método considerado con más amplitud fuera el de la vigilancia. Las figuras futuras de la autoridad pedagógica –los directores y maestros de las escuelas– eran vistas ante todo como expertos en supervisión y en la imposición de la disciplina. Tal vez éste haya sido uno de los aspectos en que los proyectos para las instituciones educativas más se aproximaron a su condición de "miniaturas condensadas" de la sociedad en su conjunto y terrenos de capacitación para la vida social en general. La visibilidad total de la conducta

individual y relaciones cuya mejor descripción era la metáfora de la "transparencia" eran los lazos de parentesco preponderantes que unían la estructura propuesta para las escuelas y las concepciones de la sociedad ideal sostenidas por sus proponentes.

Para ilustrar este aspecto, consideremos nuevamente los documentos investigados y reunidos por Baczko.

El proyecto de educación nacional más general y conocido (aunque abortado, como la mayoría de las demás iniciativas legislativas), preparado por Lepeletier y presentado a la Convención por el propio Robespierre, caracterizaba la escuela modelo como aquella en la cual todo sería visible, todo el mundo estaría bajo observación y ningún detalle escaparía a las reglas. La disciplina austera iba a ser su principal rasgo, y consistiría en una ausencia total de situaciones para las cuales no hubiera reglas, una completa exclusión de la conducta neutral en cuanto a las normas.

> Constantemente bajo la mirada y en manos de una vigilancia activa, cada hora tendrá su asignación específica: dormir, comer, trabajar, ejercitarse, descansar; la totalidad del orden de la vida estará regulado de manera invariable [...]. Una regulación saludable y uniforme prescribirá cada detalle, y su constante y sencilla imposición asegurará buenos efectos [...]. [Se creará] [u]na nueva raza, fuerte, industriosa, ordenada y disciplinada, separada por un muro impenetrable de todo contacto impuro con los prejuicios de nuestra antigua especie.[3]

Otro proyecto, presentado un poco más adelante por Barère, era aún más preciso e imaginativo en la exposición de la misma idea esencial de la educación nacional. Se consideraba que en un mundo de una regulación total y ubicua se borrarían todas las peculiaridades de los individuos, y el orden impersonal de los números suprimiría la diversidad

[3] "Plan d'éducation nationale présenté à la Convention Nationale par Maximilien Robespierre le 13 juillet 1793", en *ibid.*, pp. 377 ss.

cualitativa que amenazaba la puesta en vigor de reglas uniformes. También se daba una interpretación más práctica a la observación de Lepeletier acerca de la necesidad de confinamiento y aislamiento con respecto a la "especie prejuiciosa".

> Una educación republicana se alcanzará sobre todo a través de la experiencia de un orden transparente de igualdad controlada y costumbres puras y duraderas: la división de los alumnos de conformidad con los principios del sistema republicano de medidas: en millares, centenas y docenas; las funciones de decuriones, centuriones y mileniones, asignadas echando suertes; ni un centavo de dinero personal [...]. La prohibición de acercarse a menos de diez pasos de la cerca, incluso para hablar con los propios padres.[4]

El mensaje global estaba tal vez implícito y ni siquiera era intencional, pero carecía de ambigüedades: el objetivo de la educación es enseñar a obedecer. El instinto y la voluntad de acatar, de seguir las órdenes, de hacer lo que el interés público, tal como lo definen los superiores, exige que se haga, eran las aptitudes que más necesitaban los ciudadanos de una sociedad planificada, programada y exhaustiva y completamente racionalizada. La condición que más importaba no era el conocimiento transmitido a los alumnos, sino la atmósfera de adiestramiento, rutina y previsibilidad total en la cual se realizaría la transmisión de ese conocimiento. Los heraldos de la cultura de jardín no esperaban que los individuos orientaran su comportamiento de acuerdo con el interés social y tomaran sus decisiones a la luz del conocimiento adquirido. El tipo de conducta que concordara con el interés público sería determinado por la sociedad previamente a toda acción individual, y la única capacidad que los individuos necesitarían para satisfacer el interés de la sociedad era la de la disciplina.

[4] "Rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine, le 13 prairial, an II", en *ibid.*, pp. 440-441.

Esta conclusión puede parecer sorpresiva. Después de todo, la Ilustración ha quedado fijada en nuestra memoria colectiva como un poderoso impulso para llevar la educación al pueblo, devolver una visión clara a los enceguecidos por la superstición, dar sabiduría al ignorante, allanar el camino al progreso definido como el pasaje de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al saber. Esto era lo que predicaban *les philosophes*. Ésa era la legitimación que proponían anticipadamente al celo administrativo de la Revolución. Y sin embargo, ante un examen más minucioso, la sustancia del radicalismo ilustrado se revela como el impulso por legislar, organizar y regular más que por difundir el conocimiento. Más que cualquier otra cosa, lo que estaba en juego era la necesidad de contrarrestar la debilidad intrínseca de los individuos mediante el ilimitado potencial "educador" de la sociedad en general, tal como la representaba su poder ejecutivo. El muy citado y aún más difamado adagio de Rousseau de que "los hombres deben ser obligados a ser libres" no era una señal de aberración con respecto a la corriente principal de una filosofía altivamente intelectual. Al contrario, captaba y enunciaba con una asombrosa autoconciencia la idea que, como respuesta a la turbulencia estructural de la época, apuntalaba todo el proyecto de la Ilustración: que la Razón, entendida como el orden ideal del mundo social, no tiene su ámbito en la mente del individuo, que ambos no son conmensurables, que cada uno de ellos está sometido a un conjunto diferente e independiente de causas y factores operativos y que cuando una y otro se reúnen, debe otorgarse a la primera (y ésta tiene el derecho legítimo de que se le otorgue) prioridad sobre el segundo. Desde el comienzo mismo, *les philosophes* concibieron un orden social fundado en el poder pastoral del déspota o los legisladores ilustrados sobre los individuos; un orden que mucho más tarde se consideró el del "estado terapéutico" (Kittrie), saturado con un "complejo de tutela" (Donzelot).

La coincidencia entre el gobierno de las ideas (ostensiblemente el pilar fundamental del proyecto iluminista) y la disciplina basada en la vigilancia sólo puede parecer contradictoria y paradójica si se olvidan

las raíces sociales de la Edad de la Razón. Recordemos que, en el principio, está "la crisis del siglo XVII". Que esa crisis fue, en esencia, la bancarrota, o al menos una inadecuación cada vez más evidente de los medios de control social existentes (y hasta entonces carentes de formulación teórica). Que esa sensación de inadecuación del control, de un orden social amenazado, surgió entre los ricos y poderosos de la época a partir de la nueva experiencia de la presencia de "gente sin amos", una población cambiante y sin hogar de vagabundos, la chusma, la canalla, *mobile vulgus*, *les classes dangereuses*. Que el esfuerzo para neutralizar la amenaza percibida y disipar los temores que suscitaba asumió la forma de prácticas políticas, cuya mejor descripción es el paso de las culturas silvestres a una cultura de jardín. Que la entonces emergente cultura de jardín implicaba la nueva responsabilidad del poder centralizado del estado con respecto al mantenimiento y reproducción del orden social. Y que la ubicación cualitativamente novedosa de los poderes de control y reproducción del orden generó la demanda de una nueva clase de experiencia y una nueva función de suprema importancia sistémica: la de maestro/supervisor, un profesional especializado en la modificación del comportamiento humano, en "traer al orden la conducta" y evitar o contener las consecuencias del accionar desordenado o errático. El proyecto de la Ilustración fue una respuesta a esas percepciones y problematizaciones y demandas prácticas. Cuando se recuerda todo esto, la paradoja se evapora. Resulta claro, en cambio, que el proyecto, desde el inicio y por necesidad, tenía dos filos: orientado por un lado hacia la "ilustración" del estado, sus políticas y métodos de acción, y por el otro a la contención y domesticación, o si no la reglamentación de sus súbditos. *Les philosophes* se dirigían a los dueños del poder; lo que les decían se refería al "pueblo". El acto de hablar implicaba la difusión de ideas racionales. El tópico de ese discurso era la metodología para racionalizar la reproducción del orden social.

A la luz de la misma consideración, también se desvanecerá otra paradoja señalada con frecuencia: la de los tratamientos reconociblemente ambiguos dados al "pueblo" por *les philosophes*. Como para hacer

aún más llamativa la paradoja, la ambigüedad tenía dos aspectos. Por una parte, el pueblo era visto como presuntos ciudadanos, la "periferia" shilsiana que finalmente debía entrar en la órbita del "centro" y saturarse con los valores y normas de éste; pero, simultáneamente, se lo concebía como una multitud a la que había que tener a raya, mantenida con su consentimiento o sin él, y por la fuerza si era necesario, bajo el control del "centro" y en actitud inofensiva desde el punto de vista de éste. Por la otra parte, estaba la flagrante discrepancia entre la mezcla de horror, desprecio e irrisión que *les philosophes* sentían por el *mobile vulgus* ignorante, supersticioso, voluble e imprevisible y la compasión benevolente que manifestaban cada vez que pensaban en *le peuple* como el objeto esperado de su cuidado y tutela pastoral.

Por más psicológicamente enigmáticas ("cognitivamente disonantes") que sean las contradicciones enumeradas, pierden mucho de su agudeza una vez que se las considera frente a la doble tarea en relación con la cual se concibió y elaboró el proyecto de la Ilustración. Lo que hacía intrínsecamente contradictoria la imagen del pueblo era la dualidad de tareas sistémicas tal como se las veía desde el punto de observación privilegiada del estado, las clases dirigentes y sus consejeros ilustrados. Una de las tareas consistía en hacer que la política estatal fuera racional, es decir, eficaz y eficiente; la otra era hacer manejable, predecible y por lo tanto inofensiva la conducta de *les classes dangereuses*. La primera requería, evidentemente, la formulación y difusión de ideas correctas, racionales y adecuadas. Lo que exigía la otra no era inmediatamente patente. La reacción natural e instintiva de quienes vivían de ideas y creían profundamente en su capacidad creativa era esperar que esa segunda tarea pudiera encararse por los mismos medios que la primera. Pero, virtualmente al mismo tiempo, las dudas socavaban el entusiasmo inicial: ¿todo el mundo es igualmente receptivo a la Razón? Las ideas verdaderas, para ser comprendidas y asimiladas, ¿no exigen una clase especial de esfuerzo, esfuerzo del que sólo son capaces algunas personas selectas? Y, sobre todo, ¿resultaría beneficiosa para todo el mundo la difusión de las lu-

ces, independientemente del lugar que ocupara cada uno (y en particular cada una) en el orden total de la sociedad?

Esta última pregunta explica la mayoría de las inconsistencias aparentes que podemos encontrar en los escritos de los filósofos sobre "el pueblo". Cualesquiera fueran las propuestas concretas sobre la forma que debía asumir su educación, *les philosophes* nunca perdieron de vista el objetivo último que tenían que cumplir las ideas racionales y su difusión: la conquista y fortalecimiento de una sociedad ordenada. El orden implicaba la diversificación de papeles sociales y la distribución desigual de la riqueza y otros beneficios que podía ofrecer la sociedad; implicaba la perpetuación de la jerarquía y las divisiones de clase. La organización racional de la sociedad debía asegurar la satisfacción de todo el mundo, cualquiera fuera la posición ocupada por cada uno dentro de esa jerarquía. Sin embargo, el mismo principio de organización racional actuaba en contra de la idea de una idéntica educación para todos; al contrario, la armonización de su alcance y contenido con el destino reservado a las personas por su ubicación de clase era una condición necesaria de la aceptación universal del orden social. Este supuesto tal vez haya encontrado su expresión más franca en *La Politique naturelle*, de Holbach:

> Las políticas ilustradas aseguran que todo ciudadano esté dichoso con el rango que le confirió su nacimiento. Existe una felicidad para todas las clases; donde el estado está apropiadamente constituido, surge una cadena de felicidad que se extiende desde el monarca hasta el agricultor. El hombre feliz muy pocas veces considera la posibilidad de abandonar su esfera; le complace el oficio de sus ancestros, al cual la educación lo ha acostumbrado desde la infancia. El pueblo está satisfecho mientras no sufre; limitada a sus sencillas y naturales necesidades, su visión rara vez se extiende más allá.[5]

[5] Citado en Harry C. Payne, *The Philosophers and the People*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 155.

Todas las ideas esenciales están aquí: la satisfacción con el orden social ("dicha", "felicidad") es cosa de la política ilustrada del estado, no de la ilustración de sus súbditos; el propósito de ilustrar al estado es ayudar a sus gobernantes a mantener a sus súbditos donde se encuentran e impedir que se rebelen contra su suerte. Finalmente, en especial en la última frase, sentimos esa condescendencia hacia los menos afortunados que servía como excusa para mantenerlos en condiciones que otras clases considerarían repulsivas (a menudo mal interpretada como la idealización nostálgica de la vida primitiva y poco sofisticada).

En líneas generales, los filósofos heredaron la imagen del "pueblo" tal como la había elaborado la acción política del estado absolutista. Éste la había construido como un problema que requería simultáneamente medidas represivas y una política social. Como agente, el "pueblo" se había problematizado como una fuerza indócil y semilla de rebeliones. Por el mismo motivo, se lo consideraba el objeto de cualquier acción orientada a la defensa y promoción del orden social. Al margen de estas medidas, cuando quedaba librado a sus propios recursos y se permitía que lo guiaran sus pasiones, se lo problematizaba como el portador de las tendencias más odiosas, repulsivas y socialmente nocivas, precisamente aquellas que el estado ilustrado y racionalmente organizado se proponía extirpar. Aun una lista incompleta de las propuestas hechas por *les philosophes* con este objetivo resulta pasmosa de leer.

La opinión de Tocqueville sobre los pensadores de la Ilustración era inequívoca: "Despreciaban al público casi con tanto entusiasmo como a la Deidad".[6] La opinión concuerda con los hechos, aunque es necesario hacer una salvedad. La "Deidad" simbolizaba el clero y los "intelectuales jerárquicos" de la Iglesia, y las burlas que le prodigaban *les philosophes* eran una expresión de la "rivalidad entre hermanos".

[6] Tocqueville, *The Ancient Regime...*, *op. cit.*, p. 140.

Ambas *républiques des lettres* luchaban entre sí por el dominio del mismo territorio en discusión, y en el transcurso de la lucha denigraban los derechos de la otra. El desprecio que *les philosophes* sentían por el público ("el pueblo", para ser más precisos) era de un orden completamente diferente: en este caso se expresaba una opinión sobre el mismo territorio en nombre del cual se libraba la guerra. No auguraba nada bueno para la población nativa una vez que se hubiera completado la conquista.

"El pueblo –escribió Diderot– está constituido por los más necios y perversos de todos los hombres." No discriminaba. En cierto modo, la falta de discriminación era la esencia misma del "pueblo". Una masa indiferenciada y gris de hombres y mujeres ya apartados de toda situación social y territorial dadora de calidades, producto de dos siglos de desalojos, encierros y acción punitiva del estado. Para Diderot, "el pueblo" era simplemente una "multitud". Para un artículo que escribió sobre ésta, le fue necesario un vocabulario especial: *méchanceté*, *sottise*, *déraison*, *hébétée*. D'Alembert añadió sus propias pinceladas espeluznantes: la multitud, escribió, es "ignorante y estúpida [...] incapaz de acciones vigorosas y generosas". Para Voltaire, "el pueblo" eran "*les bêtes féroces*, *furieux*, *imbéciles*, *fous*, *aveugles*". "Siempre estará compuesto por brutos." De hecho, están "entre el hombre y la bestia". Para Holbach, las clases inferiores eran "cabezas de chorlito, inconstantes, impúdicas, impetuosas, sometidas a accesos de entusiasmo, instrumentos de los alborotadores".[7]

Si hay un motivo fuerte y perseverante que deba escucharse en este coro de desprecio y desdén, es el temor al *mobile vulgus* (en síntesis, la turba [*mob*]), los hombres sin amo siempre en movimiento, que vaga-

[7] Citado de Payne, *The Philosophers and the People*, *op. cit.*, p. 29; Harvey Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes Towards the Education of the Lower Classes in Eighteenth Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 70, 251; Passmore, *The Perfectibility of Man*, *op. cit.*, p. 173.

ban por las calles y los caminos y se apiñaban a voluntad formando muchedumbres, propensos a explosiones de ira y furia, erráticos e impredecibles. *Les philosophes* compartían este temor con las clases dominantes, el "partido del orden". Para todos ellos, "el pueblo" representaba antes que nada una tarea política incumplida y urgente: la imposición de disciplina a los comportamientos y de orden al caos.

El temor era bastante verdadero, como una vívida experiencia y una poderosa influencia sobre la filosofía social de la Ilustración; no era, sin embargo, toda la verdad. Además de la necesidad de contención –o, mejor, a causa de ella–, "el pueblo" se presentaba a los ojos de *les philosophes* como un objeto de tutela y cuidado. Y todos los seres bajo tutela tienden a evocar compasión, simpatía y comprensión. En particular si –como se señaló antes– una custodia eficiente es la apuesta crucial en la lucha por el liderazgo político. No es de sorprender que, dispersas en los escritos de *les philosophes*, haya numerosas expresiones de una compasión frecuentemente ingenua, pero por regla general genuina, originada en la difícil situación de las *classes laborieuses*. Se subrayaba, una y otra vez, que "el pueblo" vivía en la penuria y la miseria, que se lo había arrojado a unas condiciones inhumanas y que la pobreza y el hambre eran la recompensa por las fatigas de los "alimentadores de naciones" (Holbach). Había indignación moral, pero también alarma, porque dejar al "pueblo" durante mucho tiempo en esas condiciones era un preanuncio de trastornos; en efecto, convertía a *les classes laborieuses* en *les classes dangereuses*, fáciles "instrumentos de los alborotadores".

Para los pensadores que tenían que llevar a cabo una misión proselitista, y con sólidas opiniones sobre cómo sería la forma ideal del *homme des lumières*, la cuestión crucial era, sin embargo, si el "pueblo", habida cuenta de sus odiosas características y sus abominables condiciones, era capaz de abrazar la ilustración y la instrucción, y si necesitaba alguna de éstas (por su propio bien o en beneficio del orden social en su conjunto). Las respuestas a esta cuestión diferían. Rousseau, que trazó nítidos límites a las ambiciones educativas, limi-

tes que dejaban a campesinos y artesanos del otro lado ("No enseñéis al hijo de un aldeano, dado que no son aptos para la enseñanza", *La nueva Eloísa*;[8] "El pobre no necesita educación; la asociada a su estado es forzosa, y no quiere tener ninguna otra", *Emilio*),[9] tal vez se situó en un extremo, y Condorcet ("es posible instruir a toda la masa del pueblo", *Esquisse d'un tableau historique*) en el otro. Cualquier intento de construir una descripción coherente y no contradictoria de la actitud iluminista hacia la educación popular sería reconocidamente polémico, dado que las actitudes mismas, por las razones antes indicadas, distaban de ser consistentes y con mucha frecuencia entraban recíprocamente en conflicto abierto o implícito. De todas las síntesis de la controversia que pude encontrar, la opinión exhaustivamente fundamentada de Harvey Chisick parece la relativamente más convincente y confiable:

> Los autores en cuyas obras he abrevado no analizaron directamente la posibilidad de elevar al pueblo hasta su propio nivel. Sin embargo, es posible formarse una idea bastante clara de sus opiniones sobre la cuestión mediante el examen de su reacción ante la propuesta de que se diera al pueblo una educación amplia y liberal que lo pusiera, intelectualmente al menos, en un pie de igualdad con sus superiores sociales. Los miembros de la comunidad ilustrada fueron notablemente coherentes al describir los efectos que tendría semejante educación en los trabajadores pobres: la consideraban "peligrosa". [Sigue una larga lista de declaraciones al respecto.] A la pregunta "¿Debería el pueblo ser ilustrado?", virtualmente todos los voceros de la Ilustración respondieron con un enfático "No". A la pregunta "¿Debería el pueblo ser educado?", contestaron con un "Sí" con reservas. La educa-

[8] Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1959, vol. II, p. 567 [*Julia, o la nueva Eloísa*, Buenos Aires, Futuro, 1946].

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, en *ibid.*, vol. IV, p. 267 [*Emilio o la educación*, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966].

> ción que los miembros de la comunidad ilustrada proponían para las clases inferiores tenía la intención de mejorar su salud, enseñarles destrezas adecuadas a su *état* y enrolar sus mentes y corazones en la defensa de la religión y la *patrie*.[10]

Permítasenos señalar que la pregunta "¿Debería el pueblo ser educado?" no podía contestarse con una simple negativa. Ya hemos visto que la visión de un mundo social regido por ideas impedía que *les philosophes* concibieran la posibilidad de un estado "sin educación". Como la naturaleza misma (de acuerdo con la imagen aceptada en la época), la educación "no toleraba el vacío". Una alternativa a los buenos maestros eran los malos maestros, no su ausencia; el estado ilustrado, por lo tanto, no podía renunciar a su tarea de formar a sus súbditos en las destrezas que necesitaban e inculcarles la voluntad de comportarse de una manera socialmente útil o aceptable. La educación –en el sentido de instrucción y adiestramiento– debía en este caso estar a la altura del *état* que "el pueblo" ocupaba y seguiría ocupando, y en ninguna circunstancia tenía que ser idéntica a la destinada al "pequeño número de hombres sensatos" (Diderot). A pesar de todo, debía ser una educación cuidadosamente planificada y transmitida.

La "ilustración" era una cuestión completamente distinta. "[N]i siquiera durante la Alta Ilustración –son las palabras de Chisick– se consideró al pueblo capaz de tener un pensamiento independiente o de tomar decisiones políticas."[11] Las imperfecciones intrínsecas de la "multitud" ponían límites infranqueables a la ilustración, entendida como el desarrollo de una capacidad de pensar clara y racionalmente y tomar decisiones informadas. La ilustración era algo necesario para los gobernantes; sus súbditos requerían capacitación, orientada hacia la disciplina.

[10] Chisick, *The Limits of Reform...*, *op. cit.*, pp. 263-265, 274.
[11] *Ibid.*, p. 67.

El movimiento sociointelectual documentado en la historia como "la era de la Ilustración" no fue (contrariamente a la versión *whig* de la historia) un enorme ejercicio de propaganda en nombre de la verdad, la Razón, la ciencia, la racionalidad; tampoco el noble sueño de llevar la luz de la sabiduría a los confundidos y oprimidos. La Ilustración fue, en cambio, un ejercicio de dos partes distintas aunque íntimamente relacionadas. En primer lugar, la de la extensión de los poderes y ambiciones del estado, la transferencia a éste de la función pastoral antes ejercida (de una manera que, en comparación, había sido incipiente y modesta) por la Iglesia, y la reorganización del estado en torno de la función de la planificación, diseño y manejo de la reproducción del orden social. En segundo lugar, la de la creación de un mecanismo social completamente nuevo y conscientemente elaborado de acción disciplinadora, destinado a reglamentar y regularizar la vida socialmente pertinente de los súbditos del estado docente y administrador.

6. *El descubrimiento de la cultura*

El concepto de "cultura" recién se acuñó en el siglo XVIII. Antes, no había en el lenguaje educado –y ni hablar del cotidiano– nada que se pareciera siquiera remotamente a la cosmovisión compleja que la palabra "cultura" intenta abarcar. Este hecho es sorprendente; también enigmático e intrigante para un lector contemporáneo, para quien el "modelado" de los seres humanos por sus sociedades es una de las trivialidades de la existencia. La trivialidad de hoy, no obstante, fue antaño un descubrimiento, que verdaderamente revolucionó la forma en que se percibía la vida humana. Vale la pena que tratemos de resolver el enigma. La solución puede resultar pertinente para nuestros esfuerzos por comprender el misterio de la modernidad, esa gran aventura del extremo noroccidental de la península europea.

La gente viajó a otros países y vio personas extranjeras desde el principio del tiempo humano. Desde el comienzo de la escritura, registró a veces sus experiencias. Algunos viajeros eran curiosos y señalaron modos de vida extraños, extravagantes y ocasionalmente sorprendentes o repulsivos. La mayoría no lo era en absoluto y, como el fascinante y hoy clásico estudio de Margaret Hogden lo atestigua con amplitud,[1] no advirtieron casi nada desacostumbrado en las cosas que veían. Los

[1] Margaret T. Hogden, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadelfia, 1946.

numerosos peregrinos a Tierra Santa, que hicieron la contribución más ardiente al género de la "narrativa de viajes", registraron escrupulosamente su propia marcha con descripciones de las comidas, albergues, ladrones y pantanos infranqueables que encontraban, pero, salvo la ininteligibilidad de los dialectos locales, no solían advertir nada raro en las personas que conocían. Natural y prácticamente, atribuían al comportamiento de éstas los significados que esperaban encontrar, de la misma manera que Cristóbal Colón, ese marino muy ilustrado y versátil, solía considerar a los delfines avistados desde su cubierta de mando como sirenas que bailaban sobre las olas del mar.

Éste era un tipo singular y selectivo de ceguera colectiva. No impedía que la gente –tanto la culta como la iletrada– viera y supiera que los residentes de distintos países eran diferentes unos de otros. La diferencia, sin embargo, no parecía representar un desafío y no exigía explicaciones. Era lo que era, como todas las demás diferencias entre las cosas; la manera en que Dios les había ordenado que fueran en los días de la Creación; la manera en que la "Naturaleza" –el mundo creado– había sido desde entonces. Durante muchos siglos, los hombres más cultos vivieron sin conocer la distinción, tan cara a nuestros corazones y pasiones políticas, entre las diferencias "naturales" –genéticas– y "adquiridas" –obra del hombre– existentes en las personas. En los escritos de la principal autoridad erudita de la Edad Media, Isidoro de Sevilla, no había siquiera cabida para conjeturar la existencia de estas últimas diferencias: "De conformidad con la diversidad de climas, varían la apariencia de los hombres y sus colores y dimensiones corporales, y surgen diferencias de espíritu. De allí que veamos que los romanos son dignos, los griegos inestables, los africanos astutos, los galos feroces por naturaleza y un tanto arrojados en sus inclinaciones, ocasionadas por el carácter de los climas".[2] El color de la piel, la altura, el temperamento, las costumbres, las instituciones políticas: todo,

[2] Citado en J. S. Slotkin, *Readings in Early Anthropology*, Londres, Methuen, 1965.

si se notaba y registraba de algún modo, estaba al mismo nivel; todo se percibía como la manifestación de una diversidad natural y perpetua de la raza humana, sólo significativa como un aspecto de la "cadena del ser" predeterminada y preordenada. No había indicios que hicieran sospechar que tal vez algunos de los rasgos fueran menos duraderos que otros; que pudieran cambiar con el paso del tiempo; o que (Dios no lo permita) pudieran modificarse deliberadamente, por la acción humana y de acuerdo con designios humanos. Esa percepción sobrevivió a su época. Aun avanzado el siglo XVIII, y con una resonancia un tanto anticuada en relación con las normas de ese tiempo, el gran taxonomista Linneo encontraría, entre las especies del *Homo sapiens*, al *Homo Europeus*, "con ojos azules y gobernado por la ley", el *Homo Asiaticus*, "de pelo negro, gobernado por las opiniones", y el *Homo Afer*, "de pelo rizado y piel sedosa, las mujeres sin pudor". No eran sólo las diferencias entre las razas, las naciones y los países las que se veían como naturales y por lo tanto eternas y preordenadas. La misma percepción se aplicaba a las diferencias entre situaciones sociales dentro de la misma sociedad (el ideal de perfección era distinto para cada condición y cada ocupación; la transgresión era pecaminosa, como toda alteración humana del orden divino de las cosas) o entre los sexos. Uno de los hombres más cultos de su tiempo, Dante Alighieri, no tenía dudas en cuanto a esto último: "[A]unque encontremos escrito que la mujer fue la primera en hablar, es razonable, sin embargo, que supongamos que el hombre lo hizo antes; y es impropio pensar que un acto tan excelso de la raza humana se originó antes en la mujer que en el hombre". Al escribir estas palabras, Dante seguía en el espíritu, si no en la letra, una larga tradición que se remontaba al menos a san Pablo: "¿Acaso hasta la misma naturaleza no te enseña que si un hombre tiene el pelo largo es una vergüenza para él? Pero si una mujer tiene el pelo largo, es una gloria para ella: porque su cabello le ha sido dado para que se cubra".

En consecuencia, lo que estaba casi totalmente ausente de la percepción premoderna del mundo era la idea del carácter temporal y

mudable de las características humanas; y la de la diferenciación entre las características mismas, de las que algunas, en términos generales, eran resistentes a las decisiones humanas y las acciones intencionales y otras relativamente dúctiles, abiertas a la manipulación y el cambio. El universo en toda su complejidad y diversidad interna, incluidos los cientos de razas y modos de vida humanos registrados, verdaderos o imaginarios, y las pronunciadas distinciones cotidianamente observadas entre habitantes rurales y urbanos, órdenes, ocupaciones y sexos, se presentaba a los ojos de los contemporáneos como una construcción estable y armoniosa. Objeto de una contemplación respetuosa y quizás hasta de un estudio diligente, pero que en otros aspectos estaba firme y eternamente más allá del alcance de la práctica humana.

Tal visión del mundo es exactamente la que cabe esperar en una *oikoumene* compuesta de culturas silvestres, formas de vida con mecanismos incorporados de autoequilibrio y autorreproducción, modos de coexistencia que nunca se presentaban, ni siquiera ante sus propios gobernantes políticos, como "problemas de gestión", objetos necesitados de una intervención intencional para seguir siendo meramente lo que eran. En última instancia, era la falta de experiencia de dicha intervención lo que impedía el surgimiento de la idea de una naturaleza de hechura humana del mundo del hombre, y de su índole convencional e histórica. Lo que hoy estamos en condiciones de desechar como ceguera cultural casaba bien con un mundo vivido en el cual los únicos esfuerzos de control del hombre apuntaban a las cosas más que a los cuerpos humanos; en el que el poder se especializaba en vigilar la circulación de productos mientras era indiferente a sus productores; en donde el modo de vida de los poderosos seguía siendo pronunciadamente distinto de las costumbres y hábitos de sus súbditos, pero nunca se erigió en un ideal que estos últimos tuvieran que emular; en el cual los poderosos nunca se embarcaban conscientemente en una campaña orientada a cambiar los modos de vida de sus súbditos, y por lo tanto nunca podían concebir esos modos de vida como un "objeto", una cuestión que debía "manejarse" y sobre la que había que "ac-

tuar". Recién cuando hubo ingerencia en las diferencias "naturales" entre las personas dejaron esas diferencias de ser "naturales" y aparecieron como "históricas", vale decir, objetos reales o potenciales de la acción humana intencional.

A lo largo de la mayor parte de la Edad Media, la creencia en la "naturalidad", el carácter preordenado de las formas humanas, no sufrió perturbaciones en Europa gracias a la firmeza del control al que la jerarquía de la Iglesia sometía al continente. La unificación jerárquica del pensamiento sólo podía reflejarse en la certeza acerca de la verdad, garantizada por orígenes divinos y los fundamentos de toda existencia. Recién en el umbral de la edad moderna esa certidumbre se hizo pedazos; la socavó el cisma interno de la Iglesia, que, por primera vez en siglos, fue lo suficientemente poderoso para producir centros de resistencia demasiado formidables para que se los pudiera marginar como herejías. Un rumbo paralelo de grandes consecuencias fue la formación de las monarquías absolutas, que significó, una vez más, la creación de centros de poder lo suficientemente vastos para moldear las diferencias entre países y naciones sobre fundamentos evidentemente humanos, terrenales y temporales. Por último, el factor que presuntamente tuvo el mayor impacto en el "descubrimiento de la cultura" fue la desaparición gradual de las "culturas silvestres" y la comprensión paralela de la necesidad de la "jardinería". La primera reacción a la crisis de los antiguos poderes, como cabría esperar, fue la disipación de la certidumbre y el advenimiento del escepticismo.

El escepticismo (o relativismo, como hoy se lo denomina) es un marco mental que refleja un mundo en el cual ninguna versión de la verdad o los valores supremos de la bondad o la belleza disfruta del respaldo de un poder tan notoriamente superior a cualquiera de sus rivales que pueda afirmar de manera creíble esa superioridad sobre las versiones alternativas. Hoy vivimos en un mundo así. Nuestros antepasados entraron en él en los últimos siglos de la Edad Media; en el siglo XVI ya eran bien conscientes de que vivían en ese mundo, y su filosofía mostraba más allá de toda duda razonable que lo hacían.

El siglo XVI fue la época de la crisis pirroniana, el vacío entre el derrumbe de los antiguos fundamentos jerárquicos y eclesiásticos de la certidumbre y la penosa construcción de nuevos cimientos seculares de la verdad universal. Se dio entonces nueva vida a argumentos largamente olvidados de los escépticos antiguos, que pronto se ubicaron en el centro del debate académico. Si recordamos que un escéptico es una persona que duda de que puedan darse fundamentos o razones necesarias y suficientes para nuestro conocimiento o nuestras creencias, comprenderemos cuánto se ajustaban los resurrectos argumentos a la experiencia de unos eruditos que repentinamente se encontraban confrontados al choque de valores y visiones de la realidad irreconciliables, que no mostraban signos de una inminente solución debido al delicado equilibrio de las fuerzas que los respaldaban. La "obviedad" sólo puede ser una función del monopolio del poder. En ausencia de éste, la resistencia de las versiones antagónicas de verdades igualmente "autoevidentes" se convierte en una discusión demasiado obstinada e inmune para ofrecer esperanzas de resolución clara de la controversia. Todas las verdades, incluida la de uno mismo, parecen estar atadas al "tiempo y al lugar"; todas las verdades, incluida la de uno mismo, parecen tener sentido únicamente dentro de los límites de un país, el dominio de un reino, la tradición de una nación, de acuerdo con el principio *cuius regio, eius religio*.

En el siglo XVI, la apretadamente tejida y armoniosa cadena del ser se desintegró repentinamente en un montón desordenado de formas cualitativamente distintas y autónomas, ya desprovistas de la unidad intrínseca garantizada por designio divino, pero aún carentes de la unidad *ex post facto* impuesta o pretendida por un nuevo poder secular con la suficiente magnitud para considerar seriamente la posibilidad de englobar la diversidad en una unidad de designio propia. La primera reacción al derrumbe de las antiguas certidumbres fue un *shock* de consternación, ingeniosamente descripto en un meditado estudio de Richard H. Popkin.[3] Los temblores de tierra transmitidos por el des-

[3] Popkin, *The History of Scepticism...*, *op. cit.*

moronamiento del edificio gótico y la cacofonía de los gritos de guerra proferidos por ejércitos con pocas probabilidades de vencer, rendirse o transigir, hallaron su equivalente filosófico sublimado en las crecientes dudas sobre la validez del conocimiento como tal, la posibilidad de "probar" su solidez y la probabilidad de encontrar argumentos apodícticamente vinculantes en favor de la aceptación (o el rechazo, lo mismo da) de cualquier proposición trabada en combate con una alternativa. Para los descendientes de generaciones de escolásticos que habían actuado bajo la acogedora protección de una certidumbre con garantía divina, esta falta de autoconfianza impuesta era causa suficiente para la desesperación filosófica. Algunos intentaron esperar, contra toda esperanza, que las antiguas certezas se salvaran de algún modo del desastre aferrándose al probado instrumento de la *petitio principii* –suponiendo tácitamente en el debate lo que éste tenía la intención de demostrar–. Esta forma de polemizar podía continuar eternamente en círculos, en los que los portavoces de la desesperación y los igualmente desesperados exhumadores de la certidumbre hablarían más allá de los otros y no con los otros (un lector contemporáneo no dejaría de sorprenderse por la semejanza con el discurso filosófico de nuestra propia crisis pirroniana). Otros –de manera más realista– buscaban una salida a una discusión cada vez más estéril y circular, mediante la adopción de una actitud moderada y cautelosa, caracterizada sobre todo por podar las ambiciones excesivas de los buscadores de la verdad universal. Dicha actitud implicaba conceder validez al ataque escéptico contra todos los fundamentos potenciales de la certeza y buscar consuelo en la justificación de cualquier conocimiento "incierto" que quedara después de la rendición en términos de sus modestos pero indispensables y en absoluto desdeñables usos.

Si Borges tenía razón cuando decía (de Kafka) que todo gran escritor crea a sus predecesores, y si esta regla se extiende a las grandes escuelas de pensamiento, entonces el pragmatismo moderno, en particular en su versión más reciente, propuesta por Richard Rorty, bien puede hacer de Mercenne y Gassendi sus ancestros espirituales.

Sin usar siquiera el término, éstos articularon una estrategia de "manejo de crisis" que implicaba todos los supuestos y sugerencias tácticas del pragmatismo moderno. Estaban de acuerdo con los pirronistas en que nuestro conocimiento no tiene, y es improbable que llegue a tener nunca, fundamentos indudables y dogmáticos que respalden la autocertidumbre; rechazaban resueltamente la tentación de buscar nuevas justificaciones de dicha certidumbre a raíz de la bancarrota de la antigua; y no obstante procuraban consolarse convenciéndose y convenciendo a su audiencia de que valía la pena dedicarse a la actividad del estudio científico aun si se lo veía, humildemente, como la construcción de hipótesis operativas tentativas en base a experiencias también tentativas y limitadas. Valía la pena hacerlo no porque condujera a una verdad infalible e inconmovible acerca de la realidad, sino porque ofrecía guías prácticas a nuestras acciones. (Para retroceder aún más en la historia, a otro período de desmoronamiento de certidumbres, recordemos que casi dos milenios antes Carnéades propuso un compromiso similar con el escepticismo.)

Como podemos verificarlo retrospectivamente, la solución de Mercenne y Gassendi, aunque atractiva (y por más sensata que pueda parecer a los lectores de fines del siglo XX), demostró gozar de una popularidad sólo temporaria. Se iniciaba una nueva era de certidumbre, que consideraría la modestia protopragmatista indigna y evidentemente reñida con su propio potencial infinito. Una persona con un papel mucho más importante que cumplir en los tres siglos que siguieron al compromiso protopragmatista fue Descartes, con su insistencia en la necesidad y posibilidad de la certidumbre, su resuelta negativa a contentarse con nada menos y sus asombrosas intuiciones sobre la esencia de todo fundamento posible de aquélla. Su *malin génie*, el genio maligno capaz de juguetear con nuestra percepción y sembrar con ello las semillas de la duda sobre la veracidad de lo que sabemos, sólo podía ser exorcizado, en última instancia, por un poder demasiado grande y avasallante para que se lo pudiera sospechar capaz de hacer alguna vez algo reprochable, en particular querer engañarnos. Por de-

cirlo así, "el deseo de engañar atestigua sin duda malicia y debilidad"; es una marca de la "sutileza del poder". Si estuviéramos únicamente frente a un poder que no fuera ni débil ni sutil sino, al contrario, fuerte y sólido, estaríamos bastante seguros de nuestra certidumbre. Para Descartes, ese poder era Dios; pero éste iba a ser el aspecto transitorio y menos pertinente de su intuición.

Entretanto, sin embargo, estuvo Montaigne, justificadamente olvidado por la era de certidumbre que sucedió a la de las dudas pirronianas y también justificadamente redescubierto y celebrado una vez que la nueva certeza comenzó a desvanecerse. Nuestro siglo ve a Montaigne como uno de los padres de la antropología moderna, un gigante que desde las alturas de su punto de observación privilegiada vio por encima y más allá que *les philosophes* a quienes empequeñeció, un mensajero de la sabiduría futura y un extranjero en su propio tiempo. Más allá de lo que pueda decirse de él, no fue un extranjero en su tiempo. Todo lo que dijo sobre la fragilidad y el carácter inconcluyente de las costumbres humanas se avenía perfectamente al humor de un siglo que había perdido la confianza en sí mismo. En realidad, no es posible imaginar una antropología más ajustada a la época de la crisis pirroniana. ¿Qué otra cosa podía ser, sino una resuelta enunciación de la falta de resolución? ¿Sino una firme negativa a aceptar que un modo de vida pueda probar su superioridad sobre otro, un grupo de opiniones pueda demostrar sus ventajas sobre otro? ¿Sino un rechazo enfático de todos los criterios de rectitud excepto el uso y la conveniencia humana? ¿Y una insistencia, al estilo de Mercenne y Gassendi, en que los usos humanos no requieren una sanción sobrehumana, en la medida en que se ocupen bien de los afanes de la vida cotidiana?

> Me avergüenzo cuando veo a mis compatriotas embebidos en ese necio prejuicio que los hace evitar toda costumbre que difiera de las suyas; cuando están fuera de su aldea, parecen estar fuera de su elemento [...]. No sólo cada país, sino también cada ciudad y cada profesión tienen sus propias formas específicas de civilidad [...]. Cada nación tiene

> muchos hábitos y costumbres que para cualquier otra nación no sólo son extraños sino pasmosos y bárbaros [...]. Todos llamamos barbarie lo que no se ajusta a nuestros usos. Y en efecto no tenemos otra palanca de la verdad y la razón que el ejemplo y modelo de las opiniones y usos del país en que vivimos [...]. Quien se librara de este violento prejuicio de la costumbre descubriría que muchas cosas que se aceptan con indudable resolución no tienen otro apoyo que la barba encanecida y las arrugas venerables del uso que las acompaña [...].
>
> El principal efecto de la fuerza de la costumbre es apoderarse de nosotros y aferramos con tanta firmeza que apenas podemos escapar de su puño y recuperar la posesión de nosotros mismos lo suficiente para analizar y juzgar sus órdenes. En verdad, puesto que las bebimos con la leche de nuestra madre, y el mundo muestra el mismo rostro a nuestros ojos infantiles, parece que hubiéramos nacido para seguir el mismo sendero; y las ideas corrientes que encontramos a nuestro alrededor e infundidas en nuestras almas con la semilla de nuestros padres, parecen ser generales y naturales. Cuando resulta que lo que está fuera de los goznes de la costumbre lo creemos fuera de los goznes de la razón: Dios sabe cuán irrazonablemente, en su mayor parte.[4]

Menos de un siglo después, Descartes todavía confrontaría un mundo disperso en una mirfada de costumbres más o menos conocidas y modos de vida más o menos extravagantes, un mundo en el que ningún modo de vida podía mostrar otra cosa que su propia familiaridad con respecto a sí mismo como pasaporte a la aceptación. Para él, sin embargo, dicho mundo presentaría un problema: sería a la vez alarmante e irritante, y por lo tanto un estímulo a la acción, rápida y urgente. Descartes deploraría la lección brindada por un mundo así: que no podría creerse con certeza en nada de lo que uno hubiera sido convencido *meramente* por el ejemplo y la costumbre. La relatividad de

[4] Michel de Montaigne, *Essays*, Londres, The Modern Library, 1930 [*Ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1941-1951, 5 volúmenes].

las maneras y opiniones no era algo con lo cual Descartes pudiera reconciliarse –complaciente, resentida o entusiastamente–. Era un trastorno, una preocupación, un desafío a enfrentar y vencer encontrando fundamentos, más sólidos que el *mero* ejemplo y la costumbre, para aceptar algunas opiniones con certeza y, con esa misma certeza, rechazar otras. En el alba de la nueva era de la certidumbre, Descartes sería el primero en denigrar y desechar "la manera en que la gente hace las cosas" como "meras" costumbres, despojadas de autoridad en el magnífico discurso de la verdad. Husserl, en el ocaso de la misma era, sería el último en excluir de toda consideración "la manera en que la gente hace las cosas". El primer veredicto era la declaración de un poder juvenil que creía ser capaz de llegar donde otros poderes no habían podido o probado hacerlo, el segundo un intento desesperado de aferrarse a algo en que otros poderes, cada uno de ellos aferrado a lo propio, perdieron todo interés.

Para Montaigne, la naturaleza relativa de las costumbres humanas no era ni un problema ni una solución. Se trataba simplemente de la forma en que era el mundo. Montaigne no tenía un problema que resolver; no parecía haber (hasta entonces) un poder suficientemente fuerte o confiado en sí mismo para exigir que sus usos se reconocieran como la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad (y, por la misma razón, que todos los otros fueran declarados "meros" prejuicios y se les diera una sentencia de muerte firme o en suspenso). No parecía haber un poder con probabilidad de ser un cliente interesado de los criterios de verdad absoluta. Al contrario, la idea de que todos los usos humanos, por más diferentes que fueran entre sí, estaban igualmente bien (vale decir, igual y débilmente) fundados y que, por consiguiente, no era necesario hacer mucha alharaca por la diferencia, se ajustaba bastante bien al mundo que se aferraba a una tregua y un compromiso inestables entre poderes precariamente equilibrados, preocupados bastante más sinceramente por la defensa de sus dominios respectivos que por plantear argumentos en favor de la conquista de los vecinos. Sin embargo, este estado de las cosas iba a cambiar a la

brevedad. Y entonces volverían a desplegarse las mismas fuentes de las maneras y pensamientos humanos que Montaigne admiraba alegremente como buenas razones para el entendimiento y la tolerancia mutua: como el *casus belli*, la excusa para una cruzada cultural, el grito de guerra de fuerzas inclinadas a la dominación absoluta y necesitadas de una verdad absoluta que se equiparara con su ambición.

Ya en 1930 (en su invalorable estudio histórico, "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées")[5] Lucien Febvre llamó la atención sobre un hecho asombroso: aunque difícilmente haya algo más fácil que acuñar un sustantivo con la terminación *isation* una vez que está en uso general un verbo con el sufijo *iser*, durante muchas décadas –en rigor de verdad, la mayor parte del siglo XVIII– los hombres de letras de ambos lados del Canal de la Mancha utilizaron ampliamente un verbo procedimental, *civiliser* (civilizar) sin que se hubiera introducido todavía el sustantivo *civilisation*. El hecho, sin embargo, pierde algo de su misterio cuando nos enteramos de que la entrada de la idea de civilización y cultura en su forma verbal procedimental no fue en modo alguno un caso aislado. Al contrario, como lo demostró M. Frey (*Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution*), el lenguaje de la Francia del siglo XVIII parecía desarrollar una afición especial por los verbos de procedimiento terminados en *iser*. Tanto escritores como políticos cultos no hablaban ni escribían de otra cosa con más entusiasmo que de *centraliser*, *fédéraliser*, *municipaliser*, *naturaliser*, *utiliser* y acciones semejantes emprendidas, o al menos contempladas, por poderes lo suficientemente fuertes y ambiciosos para tratar la realidad circundante como dúctil, susceptible de ser transformada, flexible y maleable y capaz de aceptar una forma elaborada por quienes estaban al mando, y al mismo tiempo imperfecta, deficiente y necesitada de una forma mejor. Este vocabu-

[5] En Lucien Febvre *et al.*, *Civilisation, le mot et l'idée*, París, La Renaissance du Livre, 1930.

lario muestra al siglo XVIII como una época de acción; una acción resuelta, por decirlo así, una acción simultáneamente confiada en sí misma y que valoraba en mucho la certidumbre. Antes de poder convertirse en una descripción del mundo humano (o de una parte bien definida de ese mundo), *civilisation* debió haberse incorporado a la retórica del poder como un proyecto, una declaración de intenciones y un plan para la acción.

Etimológicamente, los orígenes de la palabra *civilisation* parecen complejos. Su forma sugiere un estrecho parentesco con la idea relativamente antigua de *civilité*, cuyo uso fue documentado por lo menos un siglo antes de la introducción del verbo *civiliser*. *Civilité* significaba cortesía, buenos modales, reverencia mutua demostrada mediante reglas de comportamiento cuidadosamente seguidas y meticulosamente aplicadas; como lo señaló Furetière en 1690, significaba "*manière honnête, douce et poli d'agir, de converser et d'être ensemble*". Como tal, era en términos generales una cuestión interna de la nobleza, de una clase de jefes militares feudales otrora poderosos, entonces reducidos por la monarquía absoluta a un grupo de cortesanos que trataban desesperadamente de sobrevivir en un mundo en que caer era tan fácil como ascender meteóricamente, ya que ambas cosas dependían de hacer los amigos apropiados y tener influencia entre las personas apropiadas (entre las cuales el rey era, por supuesto, el más apropiado de todos). En la evaluación de Febvre, no era otra cosa que un "barniz", un lenguaje específicamente concebido para ocultar las emociones y esconder las intenciones, declarar que uno estaba de acuerdo para impedir que sus emociones e intenciones interfirieran en la interacción pacífica, vista por uno y por todos como la condición de la supervivencia colectiva. Sin embargo, en 1780, cuando el concepto de *civilisation*, aparentemente relacionado, había adquirido una connotación completamente diferente, un tal *abbé* Girard consideró posible sostener esta interpretación tradicional de *civilité*: "la civilidad es para los hombres lo que el culto público es en relación con Dios: una evidencia externa de sentimientos internos". Fue este significado de *civilité*,

acoplado con el aparente vínculo etimológico entre este término y *civilisation*, lo que permitió a Norbert Elias ubicar las raíces de su "proceso civilizatorio" en la corte de Versalles, y describir el proceso mismo como una emulación de modales asociados con la distinción y el privilegio sociales por clases motivadas antes que nada por la envidia colectiva y la lucha por el ascenso.

La semejanza de los términos, sin embargo, oculta más de lo que revela. En capítulos anteriores hemos visto que la república de las letras tenía lazos estrechos con los círculos de la nobleza y la misma corte. No es de sorprender que usaran el mismo vocabulario; tampoco que los hombres de letras expresaran sus ideas, aunque radicalmente novedosas, en un lenguaje susceptible de evocar una nota de familiaridad y simpatía en el público y en la parte más importante de éste, los déspotas o monarcas ilustrados destinados a ese papel. Empero, esta circunstancia no determina por sí misma una continuidad de significado por detrás de una semejanza de forma. Después de todo, las inquietudes de *la république des lettres* se extendían mucho más allá del pequeño nido de serpientes en que los cortesanos luchaban por su supervivencia. En el modo de existencia de la nobleza cortesana no había nada que pudiera inspirar la elaboración de la idea de *civilité* hasta transformarla en la de *civilisation*. En el modo de vida y la ubicación social de *la république des lettres* todo apuntaba por otro lado hacia un conjunto de ideas en busca de un concepto –precisamente las mismas ideas que a continuación encontrarían su morada en el término *civilisation*–.

Sigamos una vez más el argumento de Febvre: considerado desde el punto de vista de su contenido más que de su forma, el verbo *civiliser* exhibe una notable semejanza con otro, muy diferente pero también establecido desde más tiempo atrás: *policer*. Éste se orientó desde el principio hacia la sociedad o el dominio político en su conjunto. Connotaba la idea de preservación del orden, la eliminación de la violencia de las relaciones humanas (o, mejor, su monopolización al servicio de la ley respaldada por el estado) y la seguridad del espacio

público, una esfera pública estrechamente controlada y mantenida dentro de reglas bien definidas y fáciles de descifrar.

Con algún exceso de simplificación, puede decirse que lo que unía el verbo *civiliser* con el verbo *policer* y, al mismo tiempo, lo distinguía de la vieja idea de *civilité* era el hecho de que denotaba una operación que debía llevarse a cabo en la red de relaciones interhumanas más que en los individuos tomados por separado; por otra parte, lo que lo unía con la idea de *civilité* y al mismo tiempo lo distinguía de *policer* (al que pronto reemplazó y eliminó casi totalmente del discurso público) era que se refería a la obtención del patrón deseable de relaciones interhumanas a través de la reforma de los individuos implicados. "Civilizar" era una actividad mediada; una sociedad pacífica y ordenada (el ideal que ya englobaba la noción de *société policée*) debía alcanzarse mediante un esfuerzo educativo apuntado a sus miembros.

Sin embargo, había una diferencia crucial escondida incluso en esta reconocidamente limitada similitud entre el programa de civilizar y el ideal de *civilité*. Este último era, como hemos visto, un "barniz": una máscara comportamental puesta a la fuerza sobre un cuerpo domesticado pero en esencia no reformado, aún dominado por las pasiones. La civilidad era una etiqueta: un código de conducta que debía aprenderse y respetarse fielmente, un conjunto de reglas que cualquiera que fuera admitido en la sociedad de los elegidos tenía que aceptar y obedecer, mientras que de otros se esperaba que se conformaran con la obediencia a las reglas como prueba suficiente de lealtad al grupo y posibilidad de ser escogidos como miembros de éste. A la civilidad le incumbían las máscaras, no los rostros. Tampoco intentaba ni deseaba ir más allá de la máscara; consideraba irrelevante y por lo tanto exento de regulaciones el rostro, el lado "privado" del individuo. No ocurría lo mismo con el ideal civilizador; aquí estaban en juego las motivaciones del individuo, la supresión de las pasiones en el interior de éste, la victoria de la razón sobre las emociones en todo campo de batalla individual. Civilizar era embarcarse en un esfuerzo riguroso y constante por transformar al ser humano a través de la educación y la

instrucción. Como Diderot lo explicó con su habitual claridad, "instruir una nación es civilizarla: extinguir el saber es reducirla a la condición primitiva de la barbarie".

El proyecto de civilizar vinculaba inseparablemente la obtención del patrón deseable de conducta humana con la difusión de *les lumières*; esta última era una actividad que constituía el dominio especializado de *les philosophes*; el proyecto civilizador, por lo tanto, además de una forma específica de sociedad, planteaba una elección nada ambigua para sus operadores y custodios. En este sentido, *civilisation* era la apuesta colectiva de hombres de ciencia y de letras para alcanzar una posición estratégicamente crucial en el mecanismo de reproducción del orden social.

Una enorme distancia separaba las ambiciones de los civilizadores de la modestia escéptica de Montaigne. Ya no había ninguna tolerancia hacia los modos de vida localizados y confinados en la tradición. El nuevo orden no iba a ser salvaguardado por la experiencia colectiva fundada en costumbres históricamente desarrolladas. Éstas, al contrario, debían ser destruidas. Había que negar autoridad a la tradición; después de todo (como lo vimos en el capítulo 4), ésta ya había perdido su influjo sobre las relaciones humanas y demostrado al respecto su ineficacia. Las tradiciones localizadas supervivientes deben haber parecido al estado absoluto, a punto de tomar en sus propias manos la custodia del orden social, otros tantos obstáculos en el camino hacia la sociedad ordenada. Todo poder necesita la verdad; el poder absoluto necesita la verdad absoluta. En la medida en que iba aparejado con el establecimiento del monopolio estatal del poder, el proyecto civilizador tuvo que invocar valores y normas que se colocaran probadamente por encima de todas y cada una de las tradiciones locales. De mismo modo que el estado absoluto moderno hizo de todos los poderes de base local algo provinciano, retrasado y reaccionario, el proyecto civilizador que aportaba legitimación y estrategias a ese estado tenía que hacer de los modos de vida localmente fundados algo atrasado, supersticioso y bárbaro.

De acuerdo con Febvre, el siglo XVIII no conoció civilizaciones "étnicas" o "históricas". Éstas habrían sido contradicciones en los términos; en rigor de verdad, la forma plural del sustantivo *civilisation* habría constituido un oxímoron. En su esencia más íntima, el proyecto civilizador era un esfuerzo por erradicar toda relatividad, y por lo tanto toda pluralidad de modos de vida. Lo que surgió fue una noción absoluta de la "civilización humana", una noción coherente y unitaria que no soportaba ninguna oposición y no contemplaba compromisos ni autolimitaciones. Era un ideal explícitamente (aunque en la mayoría de los casos irreflexivamente) jerárquico,[6] ya se lo viera en el contexto de una sociedad nacional, o de la especie humana en su conjunto. Daba por sentado que la acción civilizadora colocaría finalmente a la totalidad de la humanidad bajo su influencia; la forma de vida que propiciaba y esperaba instaurar parecía tan indudablemente superior a cualquier otra, conocida o imaginable, que *les philosophes* confiaban en que sus atractivos, evidentes por sí mismos, garantizaran su marcha triunfante. Como una declaración típica de la época, Febvre cita una de Mohean: "No deberíamos sorprendernos de que un hombre bestial y salvaje sintiera el impulso de adorar a un hombre civilizado y perfeccionado".

Para resumir: el concepto de *civilisation* ingresó en el discurso culto de Occidente como el nombre de una cruzada proselitista consciente librada por hombres del saber y destinada a extirpar los vestigios de las culturas silvestres, los modos de vida y patrones de cohabitación locales y confinados en la tradición. Denotaba sobre todo una postura novedosa y activa hacia procesos sociales que antes quedaban librados a sus propios recursos, y una presencia de poderes sociales suficientemente concentrados para traducir esa postura en medidas prácticas efectivas. En su forma específica, el concepto de *civilisation* también transmitía la elección de una estrategia para la gestión centralizada de

[6] *Cf.* Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, Londres, Routledge, Kegan and Paul, 1972.

los procesos sociales: gestión que iba a ser dirigida por el conocimiento y apuntaría sobre todo a la administración del cuerpo y la mente de los individuos. Como tal, el concepto puede verse como una interpretación, desde el punto de observación privilegiada del modo de vida de *la république des lettres*, de las transformaciones estructurales antes analizadas en el capítulo 4.

El mismo activismo del poder presidió el "descubrimiento" de la cultura. El lector de fines del siglo XX esperaría naturalmente que este descubrimiento se relacionara con la ampliación de los horizontes mentales del Occidente ilustrado o con el naciente reconocimiento de la pluralidad de costumbres humanas. La verdad era exactamente lo opuesto.

Al comienzo de este capítulo señalamos, como una aparente curiosidad, ciertas cegueras culturales que siguieron siendo características de Occidente a lo largo de la mayor parte de su historia hasta el período de decadencia de la sociedad medieval. Lo que hoy llamaríamos "pluralidad de culturas" estuvo justo frente a los ojos europeos durante todo ese tiempo; la miraban, pero no la veían; en todo caso, no la veían de una manera señaladamente diferente del modo en que contemplaban en general la diversidad de la creación de Dios. Lo que sucedió en los primeros siglos de la edad moderna no fue la súbita revelación de una verdad larga e injustamente ignorada, o el despertar repentino de una curiosidad antes dormida. Los procesos que iban a ser englobados en la idea de "cultura" estaban confinados dentro de la sociedad europea occidental. En un comienzo, "cultura" significaba (en este caso, los vínculos etimológicos son ciertamente iluminadores) la intención y la práctica de la "jardinería" como método de gobernar la sociedad. Tanto la intención como la práctica eran reacciones a una dislocación estructural de la cual la rápida caída de la eficiencia de los mecanismos localizados de reproducción societal era el resultado más llamativo y alarmante.

Cultura, un concepto asociado durante mucho tiempo con el trabajo agrícola, estaba exquisitamente bien adaptado para actuar como

metáfora clave de los nuevos mecanismos de reproducción social, tanto planeados como operados centralmente. En el vocabulario del trabajo de la tierra y la labranza, cultura significaba actividad, esfuerzo, acción intencional (en este vocabulario, una expresión como "cultura silvestre" habría sido, en el siglo XVI, una contradicción en los términos). "Culturar" (cultivar) la tierra significaba seleccionar la buena semilla, sembrar, labrar, arar, combatir las malezas y llevar a cabo todas las otras actividades que se estimaban necesarias para obtener una cosecha abundante y saludable. Ésta era exactamente la forma de la tarea en relación con la sociedad humana, tal como apareció a raíz de la bancarrota de los mecanismos autorreproductores. Las formas asumidas por la vida y la conducta humanas ya no parecían parte de la "naturaleza de las cosas" o de un orden divino que no necesitaría ni toleraría la intervención humana. En cambio, ambas aparecían ahora como algo que requería ser modelado, para no correr el riesgo de que adoptaran formas inaceptables y nocivas para el orden social, del mismo modo que un campo no labrado se llena de malezas y tiene poco que ofrecer a su dueño.

Philippe Bénéton, autor del estudio general más reciente sobre los inicios históricos de la idea de cultura,[7] sitúa el comienzo del uso metafórico del concepto en la segunda mitad del siglo XVII. Hacia 1691, empezó a abandonar y olvidar su pasado metafórico y a ser utilizado por sí mismo, sin la ayuda de términos que lo calificaran, para denotar la "formación del espíritu". Una vez más, como en el caso del concepto de *civilisation*, tuvo que pasar otro medio siglo hasta que comenzara a ser empleado (por Vauvenargues, en 1746) como una descripción del producto de la actividad educadora, más que de la actividad en sí misma. "Siempre usado en singular, reflejaba el ideal unitario del siglo XVIII y su perspectiva universalista; se aplicaba al Hombre –con 'H'

[7] Philippe Bénéton, *Histoire des mots culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975, pp. 23 y ss.

mayúscula– más allá de toda distinción nacional o social." De acuerdo con las palabras de Bénéton, este concepto de la cultura estaba señalado por tres rasgos: optimismo (creencia en la maleabilidad ilimitada de las características humanas), universalismo (creencia en un ideal aplicable a todas las naciones, lugares y tiempos) y etnocentrismo (creencia en que el ideal modelado en la Europa del siglo XVIII representaba el pináculo de la perfección humana, que otras partes del mundo deberían y desearían emular). "Cultura y civilización –concluye Bénéton su investigación– son *mots de combat*, que asumen una función política."[8]

La aparición de los conceptos de cultura y civilización, primero en una forma procedimental y luego descriptiva, señaló el advenimiento de una "nueva certidumbre" y el fin temporario del relativismo de la época escéptica. La nueva certidumbre, que después del interludio pirroniano llegó a reemplazar la certeza basada en la Iglesia de la Edad Media, era de un nuevo tipo. La autosuficiencia y perfectibilidad del hombre constituían su profesión de fe declarada. Lo que daban a entender, sin embargo, era en el aspecto sociológico infinitamente más importante que lo que enunciaban explícitamente: la formación de la vida y la cohabitación humanas eran ahora el deber y la responsabilidad de los poderes terrenales, humanos. La certidumbre era algo que debía alcanzarse, y mantenerse con vida, a través de una actividad intencional. En la práctica, iba a medirse por la capacidad de aplastar y reducir a la insignificancia todas las pretensiones alternativas a la verdad. La nueva certidumbre se fundaría en la alianza del poder y el conocimiento. Mientras esa alianza permaneciera intacta, no habría razones para el escepticismo.

[8] Bénéton, *Histoire des mots culture...*, *op. cit.*, p. 92.

7. La ideología, o la construcción del mundo de las ideas

Debemos volver ahora a la constitución del mundo vivido intelectual, tal como se institucionalizó en la república de las letras, en *les sociétés de pensée* descriptas brevemente en el capítulo 2; después de todo, la "nueva certidumbre" iba a fundarse en esa constitución, y era la solidez resultante –real o supuesta contrafácticamente– del mundo vivido intelectual la que iba a representarse como la validez de lo producido. La forma en que se había constituido el mundo vivido intelectual hacia fines del siglo XVIII también fijó los parámetros externos del capital posible que el conocimiento podía aportar a su contrato de matrimonio con el poder.

Vimos que la comunidad de *les philosophes* fue originada, sostenida y reproducida exclusivamente por la actividad de la discusión. Como lo reafirmaría Habermas dos siglos después, con el saber retrospectivo de la época en que las esperanzas del siglo XVIII se convirtieron en las frustraciones del siglo XX, las discusiones no pueden llevarse adelante sin que los participantes asuman la posibilidad de comprenderse mutuamente y, en definitiva, llegar a un consenso. Un elemento en la visión habermasiana de esa "comunicación no distorsionada" que sufrió una crítica particularmente severa fue, sin embargo, otra condición presuntamente implícita en cualquier acto de discusión: que no debe permitirse que ningún poder, divino o secular, ninguna diferencia en

los estatus sociales de los participantes y ningún recurso político o económico influyan en el resultado de la discusión; el único poder que puede emplearse y tomarse en cuenta debe ser el de la argumentación. Para los críticos de Habermas, ésta parecía una idea nebulosa, tan estruendosamente reñida con la experiencia del debate público del siglo XX como para poner la imagen de la comunicación no distorsionada en la estantería donde juntan polvo otros hermosos sueños de sabios de buena voluntad. (Ésta fue la conclusión a la que llegaron los críticos que tomaron la concepción de Habermas como una propuesta práctica para alcanzar un consenso en nuestro propio mundo, más que como un "tipo ideal", un lineamiento de referencia desde el cual puede criticarse el consenso efectivamente obtenido y demostrarse su invalidez.) Formulada en detalle a fines del siglo XX, la idea de la comunicación no distorsionada pareció tan alejada de la realidad del verdadero discurso público como la idea weberiana de la burocracia como fortaleza y fuente de la racionalidad, cuando se la comparaba con los sistemas administrativos reales, plagados de incapacidad adiestrada, objetivos desplazados, choques entre calificaciones y cargos y otras enfermedades incurables. Puede advertirse con facilidad que las críticas a la "comunicación no distorsionada" y la "burocracia ideal" han sido dirigidas a un supuesto sorprendentemente similar en ambas: que, al ingresar en los sistemas comunicativos o burocráticos, los participantes deben quitarse y dejar afuera sus papeles sociales, o al menos los elementos de sus estatus sociales que se declaran irrelevantes y por lo tanto inadmisibles, a la luz de la meta idealizada de la comunicación (consenso válido) o la burocracia (acción racional). Era este supuesto el que parecía especialmente fantástico, al extremo de invalidar por completo los tipos ideales respectivos como propuestas viables en la práctica.

Esta sabiduría del siglo XX reflejaba la experiencia de los intelectuales de la centuria, del mismo modo que su ausencia reflejó la de *les sociétés de pensée*. A la luz de la experiencia ulterior, la idea de una igualdad irrestricta de los participantes ante el tribunal de la Razón

no pareció nebulosa en absoluto; tampoco tenía que ser explícitamente enunciada y puesta por escrito en un "libro estatutario" como un postulado que debía buscarse e imponerse. Al contrario, dicha igualdad se experimentó como una característica natural de la discusión misma. El único recurso utilizado como materia prima, procesado y transformado en el producto final de esta singular fábrica, eran las palabras. No se trataba, por lo tanto, de un juego de suma cero; el volumen de recursos lingüísticos disponibles, los únicos que se tenían en cuenta por el momento (vale decir, mientras *les sociétés de pensée* disfrutaron de su libertad, consistente en su completa independencia con respecto a todo poder terrenal efectivo), no disminuía por el hecho de que otros los "consumieran". En principio, todos tenían igual acceso al lenguaje. Más allá de éste, los miembros de la república de las letras tenían pocas posibilidades de aventurarse.

Tal vez fue en este período precoz de la historia de los intelectuales modernos cuando a partir de una experiencia colectiva se forjó una visión peculiar del mundo; una visión hecha de palabras, construida con ideas, regida por ideas y destinada a rendirse al poder de las ideas. Una imagen que exploraba y jugaba con virtualmente todas las versiones pensables del idealismo, una imagen del mundo que asignaba a las ideas prioridad sobre la realidad material. Ahora bien, tal descripción de la conciencia filosófica es incorrecta, al apelar como lo hace a una formulación posterior del problema. Para *les philosophes*, las ideas eran *el* mundo. Esta creencia no era en modo alguno una aberración, en la medida en que el mundo vivido de su existencia material, *les sociétés de pensée*, se tejía efectivamente en la actividad de producir y procesar ideas. Fue esta experiencia colectiva, en sí misma neutral en relación con las divisiones filosóficas, la que generó una visión del mundo esencialmente idealista una vez que se puso en contacto con las sedes de los poderes terrenales.

"Sólo existimos –dijo Destutt de Tracy– a través de nuestras sensaciones y nuestras ideas. Ninguna cosa existe salvo por la idea que tenemos de ella" (*Mémoire du 2 floréal* [abril de 1796]). Mercier, en la

misma reunión, fue aún más específico: "Todo lo que está fuera del pensamiento está en la nada [...]. Ideas, eso es todo lo que existe [...]. El pensamiento, en un orden infinito, es siempre la clave para otro pensamiento".[1] En la época en que se pronunciaron estas palabras, en una sesión del Instituto Nacional fundado en 1795, el contacto con la sede de los poderes terrenales ya se había producido. Los miembros del Instituto, herederos colectivos de la gloria que la práctica de la Revolución prodigó retrospectivamente a las teorías de *les philosophes*, ya habían dejado el mundo autónomo hecho de ideas. Lo que se llevaron con ellos era el único capital que ese mundo poseía en abundancia: palabras y la capacidad de manejarlas. Fue natural entonces que –una vez convocados por los poderes terrenales para que dieran su asesoramiento sobre la construcción de una nueva y mejor sociedad– ofrecieran el producto y el tipo de producción en los que más se destacaban; y que la única camadura que pudieran dar al impulso de búsqueda de un nuevo orden social tuviera que extraerse del mundo del que provenían, el que mejor conocían y en donde se sentían en su hogar. Lo que había sido la autoconciencia de la república de las letras se transformó entonces en un proyecto para la sociedad en su conjunto. "La buena sociedad", cuya creación se pedía ahora al estado político, era la república de las letras en escala generalizada. En otras palabras, la imagen de la buena sociedad, en la versión del Instituto Nacional, tenía que ser y fue una extrapolación de la experiencia colectiva, el modo de vida, el mundo vivido de sus miembros. Deliberadamente o no, esa imagen era también una apuesta por el poder. Un mundo hecho de ideas era, por necesidad, un mundo regido por las personas que producían y distribuían las ideas; un mundo en el cual el discurso era la actividad central y decisiva; en el que las personas participantes en el discurso eran igualmente centrales y decisivas para el destino de la sociedad.

[1] F. Picavet, *Les Idéologues*, reedición, Nueva York, Burt Franklin, 1971, pp. 305, 78.

La imagen de la sociedad propuesta por el Instituto Nacional era una versión de la "Casa de Salomón" de Francis Bacon, una sociedad gobernada por sabios. Lo que para Bacon era un sueño utópico, la premonición que tenía un genio de una sociedad hacia la cual no podía apuntar ninguna de las posibilidades prácticas vigentes en su propio tiempo, se transformó en una propuesta viable luego de un siglo y medio de estado absolutista, particularmente en la atmósfera de movilización total generada por la Revolución. Parecía la vislumbre de una sociedad que esperaba a la vuelta de la esquina más cercana de la historia. Como lo señaló Theodore Olsen,[2] el proyecto de Bacon "no podía desarrollarse hasta que sus partidarios fueran capaces de gobernar hombres, bienes, fondos y energías en una escala nacional o continental. Quienes podían hacerlo eran los creyentes en el progresismo desarrollado del siglo XIX y, específicamente, aquellos cuya noción de la voluntad grupal estaba elaborada en una escala de magnitud suficiente para abarcar los recursos necesarios". Los intelectuales de la época del Instituto Nacional tenían todos los motivos para creer que cumplían tales condiciones. El estado revolucionario desarrolló el potencial –y las ambiciones– de poder aún más allá de los formidables logros de la monarquía absoluta; en cuanto a la voluntad de movilizar los recursos al servicio de un nuevo diseño de la sociedad, la había en abundancia. La fuerza del estado y el volumen de cosas que era capaz y susceptible de realizar parecían particularmente enormes, en una medida que empequeñecía con facilidad el recuerdo de todos sus predecesores.

Destutt de Tracy llamó "ideología" al tipo específico de conocimiento que presidiría la Casa de Salomón, que se fusionaría con el poder político, que sería poder. Introdujo la palabra como nombre de una ciencia consagrada a la "generación de ideas", con la intención de reemplazar otras clases de trabajo intelectual que habían persegui-

[2] Theodore Olsen, *Millenarianism, Utopianism, and Progress*, Toronto, University of Toronto Press, 1982, p. 282.

do intereses similares en el pasado, pero de una manera insatisfactoria, como la metafísica o la psicología.[3] Según la descripción de Emmet Kennedy, la ideología se entendía

> genealógicamente [como] la primera ciencia, dado que todas las ciencias consistían en diferentes combinaciones de ideas. Pero era específicamente el fundamento de la gramática o ciencia de la comunicación de ideas, la lógica, o ciencia de su combinación para llegar a nuevas verdades, la educación, o ciencia de la formación de los hombres y la moralidad o regulación de los deseos, y por último "la mayor de las artes, para el éxito de la cual todas las demás deben colaborar, la de regular la sociedad..."[4]

De acuerdo con el diccionario publicado por la Academia Francesa, *idéologie* significaba la "ciencia de las ideas, sistema sobre el origen y la función de éstas". Una persona especializada en la ideología se denominaría "*idéologiste*", por asociación con otros científicos establecidos como los físicos, químicos o biólogos. La palabra *idéologue* se introduciría más adelante, como un nombre despectivo e irónico imaginado por los detractores del proyecto de De Tracy (Chateaubriand y, sobre todo, Napoleón). Lo más notable y digno de mención sobre la nueva ciencia que el Instituto Nacional pretendía elaborar no era, sin embargo, su definición, sino el hecho de que se la proponía como la única ciencia para explorar la sociedad; en otras palabras, lo llamativo no era lo que la propuesta introducía, sino lo que eliminaba o se apropiaba. La ideología iba a ser *la* ciencia de la sociedad; o la *ciencia* de la sociedad sólo podía ser la ideología. Por el mismo motivo, la sociedad se identificaba con la producción y comunicación de ideas; estudiar las últimas era saber todo lo que había que saber, todo lo de

[3] Picavet, *Les Idéologues*, *op. cit.*, p. 21.

[4] Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1978, p. 47.

importancia práctica para cualquiera que viera la sociedad como un objeto de su acción. (Algunas décadas más tarde, Auguste Comte propondría rectificar aparentemente el carácter partidario del nombre, reemplazándolo por "sociología"; pero la manera en que describiría la nueva disciplina no se apartaría de forma significativa de los contenidos sugeridos por el invento de Destutt de Tracy.)

Difícilmente haya en todos los escritos de Marx una frase más famosa que ésta: "Hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata, sin embargo, es de transformarlo". Tanto admiradores como detractores la toman como un epítome del radicalismo de Marx y el carácter único del marxismo; entre las paredes de la academia del siglo XX, el adagio sonó extrañamente fuera de lugar, como un desafío a lo que los residentes instalados en ella habían aceptado mucho antes como su papel dentro de una división del trabajo que la mayoría no veía razones para cuestionar y renegociar. Tanto los custodios de las paredes como quienes eran sospechosos de desear que estallaran estaban en líneas generales demasiado ocupados en el elogio o la denigración del mensaje contenido en el adagio para reflexionar sobre lo acertado de la frase misma como una descripción de los predecesores de Marx. Esta omisión debe lamentarse, porque una mirada más cuidadosa a la condena/apelación de Marx habría revelado simplemente que su proyecto era una reenunciación tardía de la manera habitual en que la Ilustración entendía la filosofía y sus tareas. La primera parte de la frase, condenatoria, habría sido hasta cierto punto verdadera si hubiera sido escrita más o menos un siglo antes; escrita, como lo fue, después de Condorcet, Cabanis, Destutt de Tracy y el Instituto Nacional, era evidentemente incorrecta. La segunda parte, por su lado, apenas era original. ¿Qué otra cosa hicieron los filósofos del siglo precedente, como no fuera debatir las formas de cambiar el mundo y jugar con las aplicaciones prácticas de sus proyectos generales? En esa segunda parte de su afirmación, Marx transmitía meramente un estado de la filosofía que ellos consideraban demasiado obvio e indiscutido para hacerlo explícito.

En rigor de verdad, cualquiera fuera la actividad encarada por los filósofos reunidos en torno del Instituto Nacional, los impulsaba su apasionada urgencia por rehacer: rehacerlo todo –los individuos, sus necesidades y deseos, sus pensamientos, sus acciones e interacciones, las leyes que fijaban un marco para esas interacciones, quienes establecían las leyes, la sociedad misma–. El principio de selección de los tópicos de estudio y reflexión filosófica –el único principio aceptable, para decirlo de algún modo– era su utilidad para promover, inducir y obtener el cambio. Para expresar lo mismo en lenguaje schutziano, las pertinencias tópicas de su filosofía eran exclusivamente determinadas por una pertinencia motivacional: la de la transformación societal.

Era cualquier cosa menos una filosofía contemplativa. La filosofía propiciada y practicada por el Instituto Nacional era política lisa y llana, que haría explotar los muros de cualquier *establishment* educacional especializado. Roederer, designado por Napoleón como el equivalente de un ministro de educación y arte, describió sus credenciales filosóficas en palabras que colmarían de horror el corazón de cualquier filósofo académico: "La filosofía ya no está contenida en los libros de los sabios; prorrumpe, como la luz que emana del sol; como esta luz, se difunde hoy por toda el planeta, brilla por sobre las cabezas de todo el mundo, se refleja en la mayoría de las instituciones sociales, colma el aire que todos respiramos".[5] Ésta era la visión de una filosofía en acción, una filosofía activa, la filosofía como poder, que transformaba todo lo que tocaba. Siglos separaban este programa filosófico de la resignada confesión de Wittgenstein: "La filosofía deja todo como está". A Destutt de Tracy le habría resultado arduo comprender ese veredicto; para él, había pocas dudas de que, siempre que el estudio de la ideología se difundiera como esperaba,

[5] Picavet, *Les Idéologues*, *op. cit.*, p. 122.

"nos será fácil indicar al pueblo las reglas (de pensamiento y acción) que deben seguir".[6]

Como la física o la química, la ideología iba a ser un instrumento de dominio de su objeto. "Conocerla, a fin de dominarla": los ideólogos, que no veían motivos para cuestionar esta actitud con respecto a la naturaleza, la extendieron a la sociedad y sus miembros, una vez más sin ninguna urgencia en reflexionar sobre la peculiaridad de esta última tarea. En su proyecto para los *Éléments d'idéologie*, un libro que pretendía dar los fundamentos teóricos de la filosofía de la acción, De Tracy se proponía apoyarse enteramente en la observación sistemática de los salvajes, los campesinos de aldeas remotas, los niños y los animales –reconocidamente, el tipo de seres a los que era poco probable adjudicarles la capacidad de autorregulación, y por lo tanto objetos naturales de la domesticación, el amansamiento, el adiestramiento y la capacitación–. En el libro mismo, se refería a la autoridad de Pinel, quien "probó que el arte de curar a los dementes no es de ningún modo diferente del arte de regular las pasiones y encauzar las opiniones de la gente corriente; en ambos casos, la tarea consiste en formar sus hábitos".[7] Los ideólogos percibían la sociedad y a sus miembros, antes que nada, como un objeto para la acción intencional; como un material que debía estudiarse como cualquier otro que quisiera emplearse en la construcción de planes deseables. Para que esa construcción fuera exitosa, las cualidades internas del material, su estructura, flexibilidad, resistencia, etc., debían entenderse adecuadamente. Condorcet soñaba con la representación final de las sociedades humanas como "grandiosas construcciones geométricas" en las cuales todo lo que pasara estaría sujeto a causas fijas y constantes, donde no habría miste-

[6] Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et ses effets*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 448 (sobre la segunda edición de 1818).

[7] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, vol. I, *Idéologie proprement dite*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, pp. 299-300.

rios ni se daría cabida a lo accidental e inesperado.[8] Cabanis no admitiría que las acciones apuntadas al cuerpo humano y las dirigidas al espíritu presentaran problemas prácticos de diferente calidad:

> La medicina y la moralidad, ramas de la misma ciencia –la ciencia del hombre–, descansan sobre un fundamento común. Las ideas, los sentimientos, las pasiones, las virtudes, los vicios, los movimientos del espíritu o las enfermedades o la salud de los cuerpos derivan de la sensibilidad física o de la organización que la determina [...]. Mediante el estudio de las relaciones constantes entre los estados físicos y morales, es posible dirigir al hombre hacia la felicidad y transformar el buen sentido en un hábito y la moralidad en una necesidad; se pueden expandir las aptitudes humanas [...] [y alcanzar] su perfección progresiva y eternamente ilimitada.

Para Cabanis, la medicina era un modelo y una inspiración para toda educación futura; la obra de los educadores sobre el espíritu y el cuerpo humano debía seguir íntimamente las pautas desarrolladas por los médicos.[9]

En comparación con *les philosophes* del período prerrevolucionario, en el camino hacia el Instituto Nacional y su proyecto de ideología se produjo un cambio sutil pero seminal. Ya hemos visto que *les philosophes* escogieron, como destinatarios de *les lumières*, los poderes legislativos del estado. Era el monarca, el déspota, el legislador, quien tenía que ser ilustrado; "el hombre" como individuo iba a verse afectado indirectamente, a través de la reelaboración de las condiciones sociales de acuerdo con los preceptos de la Razón. *Les philosophes*, en efecto, desarrollaron la idea de llevar las luces directamente a los súbditos del estado, pero esta idea nunca ocupó un lugar de privilegio en sus planes para una buena sociedad. La actividad educativa, como *les lumières* mis-

[8] Picavet, *Les Idéologues*, *op. cit.*, p. 110.
[9] *Ibid.*, pp. 203, 211.

mas, iba a concentrarse en la tarea de ilustrar a los legisladores y otras personas a cargo de la administración de la sociedad y la interacción humana. Entre los ideólogos, no sin aguijonazos y estímulos por parte de un estado por entonces aparentemente omnipotente al mando de lo que –de acuerdo con las normas anteriores– eran recursos ilimitados, la idea de la educación pasó a ocupar el centro mismo del programa. Todavía iba a diferenciarse cuidadosamente y distribuirse en partes pronunciadamente desiguales según cuál fuera el lugar asignado a una categoría dada de sujetos en el plan total para la buena sociedad. (De Tracy, por ejemplo, solía insistir en que lo que importaba como objetivo de la educación para las clases trabajadoras no era "el desarrollo refinado y la discusión sutil, sino resultados sensatos".)[10] Pero donde se ponía de manifiesto de forma más notoria el lugar central de la educación en su conjunto en el proyecto de la ideología era en el hecho de que la responsabilidad por la producción y reproducción de la "buena sociedad" pasara de los dueños del poder político secular del estado a los voceros profesionales de la Razón, que exhibían su propia ciencia, ideología y experiencia, fundadas en esta nueva pero indudablemente "primera" ciencia, como legitimación de su posición única. Por más sutiles y a menudo imperceptibles que fueran la modulación de los términos y las variaciones de acento, los cambios en el equilibrio idealizado del poder no fueron en modo alguno desdeñables. Para expresarlo rotundamente, los descendientes de los consejeros de los legisladores hacían ahora una apuesta en favor de la misma actividad legislativa. El proyecto de la ideología era un manifiesto que proclamaba, más que cualquier otra cosa, que la función de administrar una sociedad civilizada, ordenada y feliz, corresponde naturalmente a profesionales científicamente formados. Con el advenimiento de la nueva ciencia de la ideología, la nueva generación de filósofos dejó de discutir la Razón como una todopoderosa ley de la naturaleza; la libertad, la igualdad y la fraternidad ya no se

[10] Picavet, *Les Idéologues*, *op. cit.*, p. 331.

enunciaron como los preceptos de la Razón que la sociedad tenía que obedecer tarde o temprano debido a la ley del progreso. Todas las leyes y tendencias anteriores del orden natural de las cosas se convirtieron entonces en los productos del trabajo basado científicamente y realizado de manera experta por los especialistas en el cultivo de espíritus y cuerpos humanos.[11] Sólo unos pocos años después, en 1822, Auguste Comte, el más audaz de los ideólogos, haría la apuesta en términos que no dejan nada librado a la imaginación:

> La anarquía espiritual precedió y engendró la anarquía temporal. En la época actual, la enfermedad social depende mucho más de la primera que de la segunda causa [...]. Por sí misma, la naturaleza de las obras a ejecutarse indica con suficiente claridad la clase sobre la cual debe recaer su ejecución. Como esas obras son teóricas, está claro que aquellos cuya meta confesa es formar combinaciones teóricas, en otras palabras, los *Savants* consagrados al estudio de las ciencias de la observación, son los únicos hombres cuya capacidad y cultura intelectual cumplen las condiciones necesarias. Evidentemente, sería anormal confiar la obra a cualquier otro que las más grandes fuerzas intelectuales de que podemos disponer y los hombres que persiguen un método cuya superioridad es universalmente reconocida.[12]

Esta afirmación se hacía en nombre de la "sociología", una nueva denominación para la ciencia bautizada "ideología" por Destutt de Tracy. El nombre cambiaba pero persistía la ambición, y si algo puede decirse del vínculo inherente con el discurso del poder, es que, en vez de permanecer implícito, se lo expresó aún más claramente que nunca antes.

Contra esta retórica del poder intrínseca en el proyecto de la ideología lanzó finalmente sus andanadas Napoleón, tras años de cortejo y relaciones amistosas con los ideólogos, durante los cuales prodigó a

[11] Picavet, *Les Idéologues*, *op. cit.*, p. 583.
[12] Auguste Comte, *Positive Polity*, vol. IV, 1822.

los más francos miembros del grupo distinciones de senadores y tribunos, prestigiosas aunque meramente ceremoniales. Emmet Kennedy explica el enfriamiento gradual del entusiasmo de Napoleón por el conflicto naciente entre su autoritarismo y la dedicación de los ideólogos a los ideales republicanos. La naturaleza temporaria de la alianza, sin embargo, parece haber sido determinada de antemano por las ambiciones de poder indisolublemente entrelazadas en la idea misma de ideología y la función social de sus expertos –una idea que tenía que llevar a sus predicadores y ejecutores a un conflicto abierto con los poderes estatales una vez que fuera lo suficientemente clara para que los gobernantes del estado la comprendieran–. Gradualmente, los ideólogos se convirtieron a los ojos de Napoleón en competidores por el poder estatal; tan radicalmente diferente era su concepción de la administración de la sociedad, que en determinado momento pasaron a ser el epítome mismo de las fuerzas políticas rivales. No es de sorprender que Napoleón los acusara de ser moralmente responsables de la fracasada conspiración de Malet en diciembre de 1812:

> De los males que ha sufrido nuestra hermosa Francia debemos culpar a la ideología, esa metafísica sombría que busca sutilmente causas primeras en las que basar la legislación de los pueblos, en vez de hacer uso de las leyes conocidas por el corazón humano y de las lecciones de la historia. Estos errores deben conducir inevitablemente –y lo hicieron– al gobierno de hombres sedientos de sangre. En efecto, ¿quién proclamó el principio de que la insurrección era un deber? ¿Quién educó al pueblo y le atribuyó una soberanía que éste era incapaz de ejercer? ¿Quién destruyó el respeto por las leyes y su santidad, al describirlas no como sagrados principios de justicia, la naturaleza de las cosas y la justicia civil, sino únicamente como la voluntad de una asamblea, compuesta por hombres ignorantes del derecho civil, administrativo, político y militar?[13]

[13] Kennedy, *Destutt de Tracy*..., *op. cit.*, pp. 75, 213.

Determinante de rumbos en tantos otros aspectos vitales de los tiempos modernos, Napoleón también trazó los parámetros y términos de referencia esenciales para uno de los conflictos más salientes y persistentes de la nueva era: el existente entre expertos de formación científica y ejecutores de políticas, entre los títulos para ejercer el poder referidos al conocimiento de las "leyes de la sociedad" y los referidos a la experiencia "civil, administrativa, política y militar"; entre las "causas primeras", el arma de los intelectuales, y los "sagrados principios", el grito de guerra de los políticos. Una vez eliminadas las consignas y los términos propagandísticos, lo que queda de la tajante acusación es una visión perspicaz del conflicto esencial e insoluble de dos grupos de interés que competían por la administración de la sociedad, incapaces de promover sus respectivos títulos en otros términos que los de una guerra de principios y concepciones del orden social.

Vale la pena mencionar otro aspecto de la penetración de Napoleón, al menos al pasar. En la historia ulterior de la rivalidad entre expertos y ejecutores, el argumento del "gobierno de hombres sedientos de sangre" se haría recurrente. El conflicto entre los expertos y los políticos prácticos sería presentado una y otra vez por los últimos como un conflicto entre quienes creen que "saben más" y por lo tanto no tendrían escrúpulos en imponer a la fuerza sus principios a los gobernados, y los políticos, pragmáticos por naturaleza, que se cuidan de avanzar con una rapidez excesiva para el "pueblo" que los sigue, y que ponen el "arte de lo posible" por encima de cualquier doctrina inflexible. Luego de la reyerta de Napoleón con los ideólogos, el conflicto iba a ser tratado seriamente por los dos bandos intervinientes en la controversia por lo menos durante un siglo. Los descendientes de los ideólogos por un lado, y los gobernantes estatales por el otro, estaban unidos en su creencia de que, dado el carácter precario, no probado y en líneas generales poco confiable de las técnicas del poder, la autoridad de la ley y sus garantes, el atractivo de la fórmula política y la voluntad de obedecer al estado que Weber (en el momento mismo en que esa voluntad comenzaba a perder su pertinencia para la reproduc-

ción del orden social) iba a llamar "legitimación", eran respaldos indispensables del estado. Mientras ambas partes creyeran eso, el problema –abstruso y abstracto en otros aspectos– de las "fuentes de la legitimidad", del tipo de experiencia requerida para la práctica del gobierno y de los criterios con los cuales medir los títulos de los gobernantes se mantendría en el centro mismo del conflicto del poder. El problema nunca se resolvería, ni en la teoría ni en la práctica. Simplemente dejó de tener importancia cuando aumentó la confianza del estado moderno en la eficacia de las técnicas de control, vigilancia, categorización, individualización y otros métodos de la administración burocrática moderna. Tras haber perdido toda pertinencia para la actividad práctica de la política, el problema pasó a ser, sin discusiones, propiedad privada de los filósofos.

Fue en este significado original del término como la ciencia concebida y cultivada por el Instituto Nacional fue sometida a una acerba crítica y ridiculizada por Marx y Engels en su *Ideología alemana*. Presentar las doctrinas de Bauer y Stirner como una versión alemana de la filosofía de los ideólogos franceses le pareció a Marx una manera segura de desacreditarlos y privarlos de cualquier autoridad que pudieran haber pretendido. Por "ideología" Marx entendía exactamente lo que habían previsto los autores y predicadores de la idea: una teoría idealista de la sociedad, que convocaba a los filósofos a "liberar al pueblo de las quimeras, las ideas, los dogmas, los seres imaginarios bajo el yugo de los cuales está constantemente sujeto" y de acuerdo con la cual la realidad social está constituida por ideas que combaten algunas ideas, fertilizan otras y dan origen a otras más, en tanto que los seres humanos sufren a causa de las que son erróneas y consiguen finalmente salvarse gracias a las buenas. El asalto contra la "ideología alemana" apuntaba contra el idealismo filosófico que, en opinión de Marx, oscurecía los verdaderos determinantes de la situación humana y las fuentes genuinas de la acción del hombre, además de eliminar de la agenda filosófica la cuestión verdaderamente crucial: ¿por qué, ante todo, se tiende a creer en las ideas, tanto buenas como malas? Marx

ponía objeciones a la extrapolación del modo de vida de los filósofos en la teoría de la sociedad y exhortaba a que el estudio de ésta se situara en el nivel en que se producían y reproducían las condiciones materiales de vida.

Supone una miopía colectiva, infligida por las aventuras posmannheimianas del concepto de ideología, ignorar que la "ideología alemana" era una crítica del idealismo, y en ese carácter una crítica de la validez de los usos que más tarde se dieron al término ideología, redefinido en su reencarnación del siglo XX. No obstante, eso es exactamente lo que hicieron la mayoría de los comentaristas contemporáneos, que revisaron la "ideología alemana" en busca de una "teoría de la ideología", aunque fuera incipiente o precoz; entendida, en su forma actual, como una teoría de ideas que producen acciones humanas, es decir, algo que Marx se negó rotundamente a tomar en serio. La incapacidad (o falta de disposición) para leer el significado correcto del mensaje de Marx es en sí misma una clave excelente de la interpretación de los cambios a los que se vio sometido el concepto de ideología en su segunda vuelta a la vida; e, indirectamente, de la comprensión de los cambios en la ubicación social y prácticas colectivas de sus usuarios que se esconden detrás de las circunvoluciones semánticas del concepto.

El nuevo concepto posmannheimiano de la ideología implica la aceptación tácita de una teoría de la sociedad que el viejo concepto, tal como lo utilizaron Destutt de Tracy y sus contemporáneos, propiciaba. Detrás de la aparente discontinuidad semántica, hay una continuidad de discurso; en realidad, fue esa continuidad la que hizo posible la articulación de un nuevo significado. El atractivo y la utilidad del nuevo concepto dependen en última instancia de una teoría de la sociedad que considere a las ideas causas de la acción humana; que presente a las creencias como los factores fundamentales –si no los únicos– de la integración societal; que acepte que la "legitimación", vale decir, la articulación intelectual de los derechos del gobernante a gobernar, es un factor fundamental –si no el único– para

generar obediencia popular al poder, y resulta por ello responsable de la reproducción del orden social; que sostenga que el poder del poder se basa en su capacidad de manipular la producción de ideas y creencias; y que considere una manipulación de ideas semejante como la vía real a la deslegitimación final, y por lo tanto el desmantelamiento, de cualquier estructura dada de poder. El mapa teórico del universo humano, por lo tanto, siguió siendo el mismo, tal como fue bosquejado por los ideólogos con una pluma movida por su comprensión del papel que cumplían o estaban destinados a cumplir, y con tinta sacada de los recursos que les suministraba su ubicación social. La verdadera novedad generada por la resurrección mannheimiana de una palabra largamente olvidada fue su unión a una parte del mapa exclusivamente. En el uso que le dio Mannheim, la ideología conservaba el sabor despectivo asociado con ella desde el estallido de furia de Napoleón; pero, por decirlo de algún modo, las posiciones se habían vuelto contra los descendientes de éste.

La ideología de Mannheim representaba lo que los ideólogos originales deseaban combatir y destruir con la suya: prejuicios, supersticiones, juicios erróneos, ignorancia. Esas aflicciones que asediaban la comprensión humana y desarmaban las capacidades intelectuales se atribuían ahora a la parcialidad de la perspectiva cognitiva, causada por prácticas grupales estrechamente circunscriptas, rutinarias y repetitivas. Como tales, lo más probable era que se las encontrara entre los burócratas, los militares, los políticos conservadores: categorías de actores esclavizados por sus propios patrones incontrolados de comportamiento, producidos por un aprendizaje colectivo especializado, actores inclinados a concebir las tareas a mano en términos de su memoria colectiva, y que por lo tanto se mantenían rehenes de su propio pasado. Leídas con detenimiento, estas características responsables del carácter ideológico (en el sentido de Mannheim) de la conciencia grupal revelan una notable semejanza con los atributos mismos que Napoleón blandía como pruebas de la aptitud única de los políticos profesionales para gobernar. *Ideología y utopía*, de Mannheim, se lee

ciertamente como la respuesta tardía del Instituto Nacional a las censuras de Napoleón.

A la parcialidad y potencial deformante de otras perspectivas, se opone ahora una perspectiva cognitiva universal; una que no se ata a ninguna perspectiva, que se cierne por encima de todas las ubicaciones sociales particularizadas y por lo tanto las ve como tales a todas, que no se limita a ninguna práctica rutinaria localizada y con ello las muestra a todas como parroquiales y fundadas exclusivamente por sus pasados respectivos. Esta "perspectiva para poner fin a todas las perspectivas" era, para Mannheim, un rasgo determinante de los intelectuales (o la "intelligentsia", la élite de los cultos). Este rasgo ungía al intelectual con una misión y el derecho a emitir un juicio entre distintas ideologías, a revelarlas como tales, cosmovisiones parciales y preconcebidas, a poner al descubierto su falta de fundamento universal y por lo tanto su invalidez fuera de su propio terreno, su "intransferibilidad" esencial y la inadecuación de las credenciales cuando se las confrontaba con normas universales de verdad.

En la reformulación de Mannheim no quedaba lugar para el déspota ilustrado. La ideología de aquél no era una oferta de servicios valiosos a los legisladores. No era una solicitud para ocupar el puesto de consejero. La brecha insalvable entre quienes saben y quienes gobiernan se aceptó plácidamente como la forma en que está organizado el mundo, y se le atribuyó poco menos que solidez ontológica. Esto no significa, sin embargo, que la versión mannheimiana de la ideología renunciara a esa apuesta por el poder que estaba detrás del concepto original. Los intelectuales de Mannheim están aún empeñados en planificar órdenes sociales y las políticas que mejor se adapten a la misión de su producción; en realidad, ahora son la única categoría autorizada a albergar tales ambiciones. Sólo que ahora no ven a los líderes políticos como portadores de designios universales o, en verdad, como aliados o socios en la implementación de la tarea. Los intelectuales de Mannheim se sitúan por encima de los políticos (a un nivel al que éstos nunca podrían llegar y conservar al mismo tiempo su

identidad de políticos), como sus analistas, jueces, críticos. En vez de que el poder se haga conocedor, el conocimiento puede tratar de convertirse en poderoso.

La reformulación de Mannheim puede interpretarse plausiblemente como un intento de reanimar el viejo idioma de los intelectuales como legisladores en una época en que casi desaparecieron las condiciones sociales que originalmente lo hicieron posible. El brío de Mannheim hizo que las pretensiones de los ideólogos de aconsejar a las clases altas y los poderosos parecieran en comparación sumisas y cobardes; pero las clases altas y los poderosos de su época no escucharon. A diferencia de Napoleón, no halagarían a Destutt de Tracy ni a sus descendientes con su atención, y ni siquiera con su ira. No es que Mannheim fuese un erudito inferior a Cabanis o Volnay; pero el estado que administraron los descendientes de Napoleón estaba muy lejos de ser uno inseguro de su eficiencia técnica y por lo tanto ávido de buscar su fundamento en las virtudes de sus ciudadanos o el celo patriótico de la nación. No necesitaba ideas para ganar la obediencia de sus súbditos; lo que es más, creía ahora –no injustificadamente– que de todos modos las ideas no representarían mucha diferencia. En la época de Mannheim, la administración estatal de la reproducción del orden social se basaba firme y sólidamente en el panóptico, la tecnología disciplinaria y burocrática que daba tan poca cabida a la "verdad absoluta" como el concepto mannheimiano de ideología al déspota ilustrado. La revisión que hizo Mannheim del legado de los ideólogos fue el último acto del viejo drama, y no el comienzo del nuevo. Una vez más, el búho de Minerva despliega sus alas en el ocaso.

El inconveniente del ocaso, sin embargo, es que muy pronto lo sigue la noche; las virtudes de las sugerencias de Mannheim no podían seguir siendo visibles durante mucho tiempo. Una generación después, la idea de la ideología propuesta por él parecía tan parcial como las categorías de la conciencia que tenía la intención de desenmascarar y criticar. La versión mannheimiana se había proclamado como un mero concepto negativo de la ideología, cuando lo que se necesitaba era un

concepto positivo. Esto, sin embargo, nos lleva más allá de la era de los legisladores, hasta bien entrado el tiempo de los intérpretes. En consecuencia, tendremos que demorar la discusión de la última etapa de la tortuosa historia del mundo hecha a imagen de los filósofos.

8. *La caída del legislador*

Al menos desde el siglo XVII y hasta bien entrado el XX, la élite escritora de Europa occidental y sus apoyos en otros continentes consideraron su propio modo de vida como una ruptura radical en la historia universal. Una fe virtualmente indiscutible en la superioridad de la suya sobre todas las formas alternativas de vida –contemporáneas o pasadas– le permitía tomarse como punto de referencia para la interpretación del *telos* de la historia. Ésta era una novedad en la experiencia del tiempo objetivo; durante la mayor parte de la historia de la Europa cristiana, el cómputo del tiempo se organizó alrededor de un punto fijo en un pasado en lento retroceso. Ahora, a la vez que hacía poco menos que universal el calendario cristiano, hasta entonces local, Europa ponía en movimiento el punto de referencia del tiempo objetivo, y lo asociaba firmemente a su propio impulso colonizador del futuro del mismo modo que había colonizado el espacio circundante.

La confianza en sí misma de la élite ilustrada de Europa se proyectó en las categorías adyacentes de la humanidad, en una medida estrictamente proporcional a lo próximo que parecía el parentesco. Así, el grupo distinguido por un modo de vida ilustrado se veía como decididamente superior en relación con sus propias clases trabajadoras o aldeanas, ignorantes y supersticiosas. Juntos, los europeos educados y no educados constituían una raza que ya se había situado en el lado de la historia que otras razas –en el mejor de los casos– recién luchaban por

alcanzar. En vez de deducir la confianza en sí misma de su creencia en el progreso, la élite educada forjó la idea del progreso a partir de la inmaculada experiencia de su propia superioridad. En vez de extraer su celo misionero y proselitista de una creencia acrítica en la infinita perfectibilidad del hombre, acuñó la idea de la ductilidad de la naturaleza humana, su capacidad para ser moldeada y mejorada por la sociedad, a partir de la experiencia de su propio papel en el disciplinamiento, la capacitación, la educación, la curación, el castigo y la reforma de otras categorías. La experiencia colectiva de una categoría formada en un papel de "jardinero" en relación con todas las demás, se reformuló como una teoría de la historia.

Como si siguiera el precepto de Marx de utilizar la anatomía del hombre como clave para la anatomía del mono, la élite educada usó su propio modo de vida, o el de la parte del mundo que presidía (o creía presidir), como la vara en comparación con la cual medir y clasificar otras formas de vida –pasadas o presentes– como etapas o versiones de sí misma atrasadas, subdesarrolladas, inmaduras, incompletas o deformadas, baldadas, distorsionadas e inferiores en otros aspectos. Su forma de vida, llamada cada vez con más frecuencia "modernidad", llegó a denotar el indicador incansable y constantemente en movimiento de la historia; desde su punto de observación privilegiada, todas las otras formas conocidas o conjeturadas aparecían como etapas pasadas, retoños secundarios o callejones sin salida. Las muchas conceptualizaciones antagónicas de la modernidad, invariablemente asociadas con una teoría de la historia, estaban de acuerdo en un punto: todas tomaron la forma de vida desarrollada en algunas zonas del mundo occidental como la unidad "dada", "normal" de la oposición binaria que relativizaba el resto del mundo y de los tiempos históricos como el lado problemático, "anómalo", sólo comprensible en términos de su distinción con respecto al patrón occidental de desarrollo, considerado normal. La distinción se veía antes que nada como un conjunto de ausencias, una falta de atributos juzgados indispensables para la identidad de la era más avanzada.

Ya hemos discutido una de esas conceptualizaciones: la visión de la historia como la marcha incontenible de *les lumières*: una difícil pero finalmente victoriosa lucha de la Razón contra las emociones o los instintos animales, la ciencia contra la religión y la magia, la verdad contra el prejuicio, el conocimiento correcto contra la superstición, la reflexión contra la existencia acrítica, la racionalidad contra la afectividad y el imperio de la costumbre. Dentro de esa conceptualización, la época moderna se definió a sí misma, sobre todo, como el reino de la Razón y la racionalidad; las otras formas de vida, por consiguiente, se veían como deficientes en ambos aspectos. Ésta fue la primera y más básica de las conceptualizaciones que proporcionaron su autodefinición a la modernidad. Fue también la más persistente y la más claramente favorecida por aquellos cuya tarea era conceptualizar. Después de todo, daba por cierto que los conceptualizadores mismos estaban a cargo de las palancas de la historia y los presentaba, estratégicamente, como los más importantes y poderosos agentes del cambio. Como recordamos, esta conceptualización ya estaba implícita en el pensamiento de *les philosophes*; encontró su plena expresión en los escritos de Condorcet y otros ideólogos; fue codificada por Comte y desde entonces se la tomó como un canon y marco obligatorio de la versión *whig* de la historia; alcanzó su punto culminante y su más completa elaboración en la visión weberiana de la historia como una racionalización progresiva y de la sociedad moderna como una ruptura radical que, sobre todo, ponía al descubierto que su propio pasado había sido el prolongado dominio de la conducta irracional.

Para Marx, como nos lo recordó recientemente Marshall Berman en su hermoso y profundo análisis de la modernidad, la nuestra fue la era en que "todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado se profana"; la era del grandioso ritmo del desarrollo, la multiplicación de la riqueza material, el dominio siempre creciente de la humanidad sobre su medio ambiente natural, la emancipación universal de todas las restricciones reales o imaginarias que limitaron u obstruyeron el

potencial creativo humano durante una parte interminablemente larga de la historia. Esto era para Marx el efecto de la súbita erupción de los medios materiales de dominio de la naturaleza, junto con la capacidad y la voluntad de utilizarlos; eso, a su turno, fue el resultado de una nueva organización del esfuerzo productivo de la humanidad, una organización en la cual las actividades productivas de los individuos fueron ritmadas, rutinizadas, coordinadas, sometidas a un plan intencional, supervisadas y destinadas a la tarea de operar las herramientas, cuyo poder ya no se vio restringido por la capacidad limitada (y lo mismo el horizonte) de sus pequeños propietarios. Para Marx, la edad moderna eliminaría finalmente los pocos límites restantes al dominio práctico sobre la naturaleza; los medios de producción –insistía– ya eran "sociales" en su carácter, y la condición privada de la propiedad, que aunque de escala grandiosa no llegaba, empero, a ser universal, sería la última "solidez" en desvanecerse en el aire. La "libertad humana" (identificada con la libertad con respecto a la necesidad, identificada a su turno con la naturaleza) sería entonces completa.

No todas las conceptualizaciones, desde luego, entonaron un elogio tan irrestricto de la modernidad. Hacia fines del siglo XIX, en especial, la era moderna parecía a muchos una bendición a medias. El gran logro de la humanidad, sin duda, pero a un precio; a un alto precio, quizás. Para la élite educada resultó cada vez más claro que el previsto reino de la Razón tardaba en materializarse. Lo que era más importante: era un poco menos claro que alguna vez lo lograra. En el fondo, el reino de la Razón siempre había sido la regla de sus portavoces. Esa regla era ahora una probabilidad remota y en retroceso. Las humanidades no lograban humanizar, vale decir, los planes de orden social y las estrategias para su implementación eran creados y administrados por categorías que no eran la de los mismos humanizadores, y la unidad entre el poder creciente de la parte "civilizada" de la humanidad y la creciente centralidad de sus civilizadores se había roto. La conceptualización había adquirido un tinte dramático; las imágenes del progreso histórico recordaron cada vez más a una tragedia

griega, donde nunca se consigue nada sin un sacrificio, que puede ser tan doloroso como deleitable el logro.

El hombre fáustico de Nietzsche y sus seguidores se talló a imagen de la era moderna, orgullosa de su poder y su superioridad y segura de que todas las otras formas humanas eran inferiores a ella. Pero el hombre fáustico –a diferencia de sus predecesores filosóficos o empresariales– ya no podía referir causalmente la confianza en sí mismo a los inexorables y omnipotentes poderes del progreso espiritual o material; tenía que llevar la modernidad, esa conquista máxima del género humano, sobre sus hombros. El hombre fáustico era un romántico, no un clásico o un positivista. Era el hacedor de la historia, no su producto; tenía que hacer la historia contra todas las desventajas, obligarla a someterse a su voluntad y no contar necesariamente con su disposición a rendirse. La historia seguía siendo lo que era para sus cortesanos *whigs*: el triunfo de los osados, los valientes, los perspicaces, los profundos, los inteligentes, sobre los serviles, cobardes, supersticiosos, aturdidos e ignorantes. Pero ahora el triunfo no estaba garantizado; no lo estaba, en particular, por otras fuerzas que el empeño obstinado de los presuntos vencedores. Esta lucha sería costosa, como lo son todas. Así como hay vencedores, en todas las conquistas hay víctimas. El hombre fáustico debía reconciliarse con la necesidad de marchar por encima de los cuerpos de los débiles. Y era un hombre fáustico porque lo hacía.

Otra visión dramática de la modernidad fue la inspirada por Freud. Ésta describe la modernidad en un momento en que el "principio de realidad" logra dominar al "principio del placer" y cuando las personas, como resultado, ceden parte de su libertad (y felicidad) a cambio de cierto grado de seguridad, fundada en un marco higiénicamente firme, limpio y pacífico. El intercambio puede ser provechoso, pero se da como un producto de la represión de pulsiones "naturales" y la imposición de patrones de comportamiento que se adaptan mal a las predisposiciones humanas y brindan únicamente salidas indirectas a los instintos y las pasiones. La represión es dolorosa y deja heridas psicológicas difíciles de curar. El precio de la modernidad es la elevada

incidencia de enfermedades psicóticas y neuróticas; la civilización alimentaí sus propios descontentos y pone al individuo en un conflicto permanente –potencial o abierto– con la sociedad.

Poco después de la aparición de *El malestar en la cultura*, que provocó abundantes y extendidas oleadas de conmoción y admiración, el joven Norbert Elias decidió someter las hipótesis de Freud, presentadas como lo estaban en una forma intuitiva y de tipo ideal, a la prueba de la investigación histórica. Su decisión dio como resultado el notable *El proceso de la civilización*, que abrió nuevos horizontes al estudio sociohistórico al alcanzar un tipo de fuente histórica hasta entonces inexplorada y descuidada y poner la "vida cotidiana" en el centro de la investigación. Elias demostró que la "represión de los instintos" que Freud deducía de la naturaleza de la modernidad madura era de hecho un proceso histórico que podía fijarse en un tiempo, un lugar y unas configuraciones socioculturales específicas. Una de las muchas observaciones brillantes de su estudio era la idea de que la culminación exitosa del proceso consiste en el olvido del episodio histórico de la represión, el aporte de legitimaciones pseudorracionales para los patrones recién introducidos y la "naturalización" de toda forma histórica de vida. Una interpretación radical de la investigación la vería como un ataque directo contra la visión un tanto *whig* de Weber, que consideraba la modernidad como una era de racionalidad. A los poderes que originaron la sociedad moderna y presiden su reproducción les fue negada la sanción de la Razón. Sin embargo, el carácter esencialmente progresivo de su realización no se puso en cuestión.

Una compleja actitud de amor y odio hacia la modernidad satura la visión que tiene Simmel de la sociedad urbana, estrechamente relacionada con la interpretación un poco posterior que dio Benjamin de las intuiciones seminales de Baudelaire. La imagen combinada es la de una tragedia, una dialéctica retorcida de contradicciones insolubles: lo absoluto que sólo se manifiesta en la particularidad de los individuos y sus encuentros; lo permanente oculto detrás de episodios fugaces, lo normal detrás de lo único. El drama de la modernidad se

deriva sobre todo de la "tragedia de la cultura", la ineptitud humana para asimilar productos culturales, sobreabundantes debido a la creatividad sin límites del espíritu humano. Una vez puestos en movimiento, los procesos culturales adquieren su propio impulso, desarrollan su propia lógica y producen en abundancia nuevas realidades múltiples que confrontan a los individuos como un mundo exterior, objetivo, demasiado poderoso y distante para ser "resubjetivado". La riqueza de la cultura objetiva resulta por lo tanto en la pobreza cultural de los seres humanos individuales, que actúan ahora de acuerdo con el principio *omnia habentes, nihil possidentes* (según la inversión del famoso principio de san Francisco por parte de Günther S. Stent).[1] Una búsqueda frenética de objetos de los que apropiarse procura reemplazar vanamente la reposesión de los sentidos perdidos. Simmel deplora el advenimiento de los "intelectuales parciales" (un término después acuñado por Foucault) y la caducidad de una época en que los eruditos *Principios de la economía política* eran propiedad común de todos los contemporáneos ilustrados, y "no especialistas" como Dickens o Ruskin los revisaban extensamente. Ésta es una visión de la modernidad tal como se la ve a través de los ojos del intelectual de una capital, que sueña con una prolongación del papel legado por *les philosophes* en condiciones que la hacen casi imposible; condiciones generadas nada más y nada menos que por el enorme éxito del legado de los filósofos.

La anterior es una lista muy sumaria, simplificada y en modo alguno completa de las visiones de la modernidad que convocaron suficientes seguidores y tuvieron suficiente impacto en la conciencia pública para que se las reconociera como tradicionales o clásicas. Difieren unas de otras; a veces se enfrentan en una áspera oposición recíproca. Durante muchas décadas, las diferencias y oposiciones eclipsaron todo rasgo común y dominaron el debate de las ciencias

[1] Cf. Günther S. Stent, *The Coming of the Golden Age. A View of the End of Progress*, Nueva York, National History Press, 1969.

sociales. Sólo muy recientemente, y debido a una nueva perspectiva cognitiva, las diferencias comenzaron a parecer considerablemente menos importantes, algo así como reyertas familiares. Lo que destacó la nueva perspectiva, por otra parte, fue precisamente el estrecho lazo de parentesco entre las concepciones aparentemente antagónicas, que en la etapa actual del debate tendería a eclipsar las diferencias.

Los lazos familiares parecen haber sido constituidos por al menos tres características compartidas.

Primero, todas las visiones enumeradas y la mayoría de sus alternativas o variantes contemporáneas supusieron, explícita o implícitamente, el carácter irreversible de los cambios que la modernidad significó o trajo como secuela. Las concepciones pueden haber sido entusiastas, cáusticas o completamente críticas con respecto al balance entre lo bueno y lo malo dentro de la forma de vida asociada con la sociedad moderna, pero casi nunca cuestionaron la "superioridad" de la modernidad en el sentido de la subordinación, marginación, erradicación o aniquilación de sus alternativas premodernas. Ninguna de las visiones implicaba dudas (al menos no orgánicamente) en cuanto al influjo final de la modernidad; la mayoría suponía la inevitabilidad de ese influjo. (Aunque no necesariamente en un sentido determinista; no lo suponían en el sentido de que el advenimiento de la modernidad era históricamente ineludible, sino en el de que –una vez surgida en una parte del mundo– su dominación, o tal vez su universalización, serían imposibles de detener.) Ver la modernidad como el punto más alto del desarrollo alentaba la interpretación de que las formas sociales precedentes indicaban o medían su distancia con respecto a ella, tal como se manifiesta en la idea de los países en desarrollo.

Segundo, todas las visiones enumeradas concebían la modernidad en términos de proceso: como un proyecto esencialmente inconcluso. La modernidad era abierta, y era inevitable que lo fuera; en rigor de verdad, esa apertura se consideraba su atributo preponderante y tal vez definitorio. En comparación con su movilidad intrínseca, las formas premodernas parecían estancadas, organizadas alrededor del me-

canismo del equilibrio y la estabilidad, casi vacías de historia. Este efecto óptico era el resultado de elegir la modernidad como el punto de observación privilegiada desde el cual se contemplarían las características de las sociedades alternativas; y de la decisión de considerarla, histórica o lógicamente, como la forma ulterior. Esta elección encerraba y objetivaba otras formas sociales e instaba a percibirlas como objetos terminados, completos –una percepción que se había enunciado como su atemporalidad intrínseca–. Volvamos a las visiones de la modernidad: todas trataban de captar el proceso de transformaciones en curso *in statu nascendi*; en cierto sentido, eran informes a mitad de camino, conscientes de describir movimientos con un destino todavía no totalmente conocido, que sólo podía preverse. En la visión de la modernidad, sólo el punto de partida estaba más o menos firmemente establecido. El resto, precisamente a causa de su carácter indeterminado, se presentaba como un campo de planeamiento, acción y lucha.

Tercero, todas las visiones eran concepciones "interiores"de la modernidad. Ésta era un fenómeno con una rica prehistoria pero nada visible más allá de ella, nada que pudiera relativizar u objetivar el fenómeno mismo, cerrarlo como un episodio terminado que, por la misma razón, tenía una significación restringida y limitada. Como tal, la forma en que se había articulado esta experiencia "desde adentro" de la modernidad proporcionaba el marco de referencia para la percepción de las formas no modernas de vida. Al mismo tiempo, sin embargo, no había a mano ningún punto de observación privilegiada exterior como marco de referencia para la percepción de la modernidad misma. En cierto sentido, ésta era –en esas concepciones– autorreferencial y autoconvalidante.

Precisamente es esta última circunstancia la que cambió recientemente; su cambio no podía dejar de afectar al resto de los parecidos familiares que unían las visiones tradicionales o clásicas de la modernidad. Para expresarlo correctamente, el cambio trajo a la superficie la presencia misma de los rasgos de familia y su papel limitativo,

ahora visto como responsable de la relatividad histórica de las visiones clásicas. Lo que pasó en años recientes podría calificarse como la aparición de un punto de observación privilegiada que permite la visión de la modernidad misma como un objeto cerrado, un producto esencialmente completo, un episodio de la historia con un principio y un fin.

El punto de observación al que aludimos lo aportó el debate posmodernista. A primera vista, este debate es otro nombre para el discurso organizado en torno de una familia de nociones, de las cuales las más populares y comentadas son los conceptos de sociedades posindustriales o poscapitalistas. Sean cuales fueren las conexiones y semejanzas, las diferencias, sin embargo, son enormes. La idea de una sociedad posindustrial no constituye necesariamente una ruptura con la manera en que tradicionalmente se concibió la modernidad. Es más frecuente que esta idea se refiera simplemente a transformaciones internas de la civilización de tipo occidental, que presuntamente reconstituyen su superioridad constante de una manera novedosa y sobre una base socioeconómica cambiante. Lejos de socavar esa superioridad, las transformaciones señaladas como sintomáticas de la etapa posindustrial o poscapitalista fortalecen la imagen del sistema sociocultural occidental como el pináculo del desarrollo o la forma más avanzada de sociedad humana, a la que las otras formas se acercan o bien reconocen inevitablemente como superior. El discurso posindustrial también hace hincapié en la continuidad del desarrollo; el desarrollo posindustrial es visto como un producto natural del desarrollo industrial, como una fase que sigue al éxito de la precedente y, en cierto sentido, cumple la promesa y realiza el potencial contenido en su propio pasado.

Por su lado, el discurso posmodernista mira su pasado inmediato como un episodio cerrado, un movimiento en una dirección no susceptible de seguirse, y tal vez incluso una aberración, la búsqueda de una pista falsa, un error histórico que hoy debe rectificarse. Al actuar de tal modo, no se opone necesariamente a las proposiciones fácticas analizadas dentro del discurso posindustrial; no obstante las frecuen-

tes confusiones, los dos debates no comparten sus tópicos de discusión respectivos. El discurso posindustrial se refiere a los cambios en el sistema socioeconómico de una sociedad que se reconoce como "moderna" en el sentido antes explicitado: los cambios discutidos no implican la necesidad de que la sociedad deje de identificarse de esa forma. El discurso posmodernista, por su lado, se refiere a la credibilidad de la "modernidad" misma como una designación que la civilización occidental, ya sea industrial o posindustrial, capitalista o poscapitalista, se da a sí misma. Implica que los atributos autoasignados contenidos en la idea de modernidad no son válidos hoy, y tal vez tampoco lo fueron ayer. El debate posmodernista se refiere a la conciencia de sí de la sociedad occidental y sus fundamentos (o la ausencia de éstos).

El concepto de posmodernismo se acuñó en primer lugar; introducido como una designación de la rebelión contra la arquitectura funcionalista, científicamente fundada y racional, pronto se lo adoptó y amplió hasta asimilar los profundos cambios de dirección visibles en todo el territorio del arte occidental. Proclamó el fin de la exploración de la verdad última del mundo o la experiencia humana, el final de las ambiciones políticas o misioneras del arte, el del estilo dominante, los cánones artísticos, el interés en los fundamentos estéticos de la autoconfianza artística y las fronteras objetivas del arte. La ausencia de fundamentos, la futilidad de todo intento de trazar los límites de los fenómenos artísticos de una manera objetiva, la imposibilidad de legislar las reglas de un verdadero arte que lo distinguieran del no arte o el mal arte, fueron las ideas que primero se gestaron dentro del discurso de la cultura artística (así como doscientos años antes la conquista del campo cultural precedió a la expansión de *les sociétés de pensée* al ámbito de la filosofía política y social). Recién después comenzó a expandirse la noción de posmodernismo, originalmente confinada a la historia de las artes. Había abierto los ojos de los observadores intelectuales a las características compartidas por las transformaciones en las artes contemporáneas y los fascinantes cambios de atención, rebelión antitradicionalista y nuevos paradig-

mas sorprendentemente heréticos que competían por la dominación en filosofía y las ciencias sociales filosóficamente informadas. Se hicieron notar las semejanzas entre la erosión de los "fundamentos objetivos" en arte y la súbita popularidad de la hermenéutica posterior a Wittgenstein y Gadamer en las ciencias sociales, o los vitriólicos ataques de los "neopragmatistas" contra la tradición cartesiana, lockeana y kantiana en la filosofía moderna. Se hizo cada vez más plausible la idea de que estos fenómenos aparentemente dispares eran manifestaciones del mismo proceso.

Fue éste, o más bien las condiciones en que se producía, las que se denominaron aquí posmodernidad (distinta del posmodernismo, que se refiere a la colección de obras de arte o productos intelectuales creados en esas condiciones o dentro del período de la posmodernidad). A diferencia de la noción de una sociedad posindustrial, el concepto de posmodernidad se refiere a una cualidad distintiva del clima intelectual, a una postura metacultural claramente nueva, a una autoconciencia distintiva de la era. Uno de los elementos básicos –si no *el* elemento– de esta autoconciencia es la comprensión de que la modernidad está terminada; que es un capítulo cerrado de la historia, que hoy puede contemplarse en su integridad, con el conocimiento retrospectivo de sus logros prácticos así como de sus esperanzas teóricas.

Gracias a este elemento de la nueva autoconciencia llamada posmodernidad, la modernidad, que hasta ahora había cumplido el papel de la "anatomía del hombre" del marxismo, se vio relegada por primera vez a la posición del "simio", que revela los aspectos insospechados o indebidamente ignorados de su anatomía cuando se lo examina a la luz de la sabiduría *ex post facto* de la posmodernidad. Este saber reordena nuestro conocimiento de la modernidad y redistribuye la importancia atribuida a sus diversas características. También pone de relieve aspectos de la modernidad como los que pasaron inadvertidos cuando se los consideró desde el interior de la era moderna, simplemente debido a su estatus indiscutido de entonces y su carácter consecuente de hechos sabidos; hechos que, sin embargo, aparecieron repentinamente a la vista

precisamente porque su ausencia en el período siguiente, el posmoderno, los hace problemáticos. Esos aspectos son, antes que nada, los que guardan relación con la confianza en sí misma de la modernidad; la convicción de su propia superioridad sobre las formas alternativas de vida, vistas como histórica o lógicamente "primitivas"; y la creencia en que puede demostrarse que su ventaja pragmática sobre las sociedades y culturas premodernas, lejos de ser una coincidencia histórica, tiene fundamentos objetivos y absolutos y validez universal.

En rigor de verdad, ésta es exactamente la clase de creencia de la que la conciencia de la era posmoderna carece más notoriamente; con más razón es sorprendente su sólida presencia en la autoconciencia de la modernidad. Desde la perspectiva posmoderna, el episodio de la modernidad parece haber sido, más que cualquier otra cosa, la era de la certidumbre.

Es así porque la más intensa de las experiencias posmodernas es la *falta* de confianza en sí misma. Tal vez pueda discutirse si los filósofos de la era moderna enunciaron alguna vez para satisfacción de todos los fundamentos de la superioridad objetiva de la racionalidad, la lógica, la moralidad, la estética, los preceptos culturales, las reglas de la vida civilizada de Occidente, etcétera. El hecho es, sin embargo, que nunca dejaron de buscar esa enunciación y casi nunca dejaron de creer que la búsqueda sería –debía ser– exitosa. El período posmoderno se distingue por abandonar la búsqueda misma, tras haberse convencido de su futilidad. Trata en cambio de reconciliarse con una vida en condiciones de incertidumbre permanente e irremediable; una vida en presencia de una cantidad ilimitada de formas de vida rivales, incapaces de probar sus afirmaciones de que están fundadas en algo más sólido y vinculante que sus propias convenciones históricamente configuradas.

La modernidad, en comparación, parece no haber albergado nunca dudas similares en cuanto al fundamento universal de su condición. La jerarquía de valores impuestos al mundo administrado por el extremo noroccidental de la península europea era tan firme y estaba respaldada por poderes tan enormemente avasallantes, que durante dos

siglos siguió siendo la base de la visión mundial, más que un problema abiertamente debatido. Rara vez llevada al plano de la conciencia, se mantuvo como el todopoderoso hecho "que se daba por sentado" de la época. Resultaba evidente para todos, salvo los ciegos y los ignorantes, que el oeste era superior al este, el blanco al negro, el civilizado al vulgar, el culto al inculto, el cuerdo al insano, el saludable al enfermo, el hombre a la mujer, el normal al criminal, el más al menos, la riqueza a la austeridad, la alta productividad a la baja productividad, la alta cultura a la baja cultura. Hoy todas estas "evidencias" han desaparecido. Ni una sola de ellas ha dejado de ser puesta en tela de juicio. Más: ahora podemos ver que no eran válidas separadas unas de otras; tenían sentido juntas, como manifestaciones del mismo complejo de poder, la misma estructura de poder del mundo, que conservaron su credibilidad mientras la estructura se mantuvo intacta pero tenían muy pocas probabilidades de sobrevivir a su desaparición.

Por otra parte, la estructura ha sido cada vez más socavada por la resistencia y la lucha de categorías configuradas (prácticamente por la estructura de poder, teóricamente por la jerarquía de valores asociada) como inferiores. La medida de la eficacia de esa resistencia se advierte en el hecho de que ningún poder se siente hoy en condiciones de sostener una superioridad objetiva de la forma de vida que representa; lo máximo que puede hacer, siguiendo el ejemplo de Ronald Reagan, es exigir el derecho a "defender nuestro modo de vida". Todas las superioridades absolutas se enfrentan a un destino similar al perceptivamente observado por Ian Miles y John Irvine con respecto a la dominación occidental sobre el este: tal como se presentan las objeciones de la parte "subdesarrollada" del mundo, y "[c]on la creciente inestabilidad global, este reclamo puede convertirse en algo más que una petición moral: puede imponerse a través de la acción política o económica".[2]

[2] Ian Miles y John Irvine, *The Poverty of Progress: Changing Ways of Life in Industrial Societies*, Pergamon Press, 1982, p. 2.

Puede, en efecto, si ya no lo ha hecho, y en vista de esta posibilidad la búsqueda filosófica de los fundamentos absolutos de la superioridad occidental debe parecer cada vez más hueca: el hecho que había que explicar ha desaparecido.

Qué diferente parece esta situación cuando se la compara con la comodidad intelectual y moral de la dominación indiscutida, que, como lo señaló hace poco Richard L. Rubenstein, hizo a la autoconciencia de la época moderna, desde Calvino hasta Darwin, tan confiada en la profesión de sus evaluaciones morales enmascaradas como exposiciones de la verdad objetiva:

> La visión de Darwin se parece a una teología bíblica de la historia: la penosa situación de quienes sufren debe verse desde la perspectiva más amplia del Gran Plan. En la Biblia, Dios es el Autor del Plan; en Darwin, es la "Naturaleza". En ambos, la historia deduce su significado del destino de los pocos afortunados. De la máxima importancia es el hecho de que tanto el calvinismo como el darwinismo brinden una justificación cósmica para la felicidad de los pocos y la miseria de los muchos.[3]

Cuando los muchos ya no aceptan obedientemente su miseria, ni siquiera entre los pocos afortunados parece haber mucha demanda de una justificación cósmica de su felicidad. Los medios prácticos y efectivos de defenderla contra las amenazas en ascenso parecen tener más urgencia y prometer más beneficios.

El "encogimiento" de Europa y la humillación de los valores con los que acostumbraba identificarse no son, desde luego, un fenómeno reductible exclusivamente a los cambios en el equilibrio de poder mundial. Los cambios son suficientemente reales (y lo bastante gran-

[3] Richard L. Rubenstein, "The Elect and the Preterite", en Richard C. Rubenstein (comp.), *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems*, Washington DC, Paragon House, 1982, p. 183.

des, al menos, para problematizar la superioridad europea, que antes se daba como un hecho indiscutible), pero por sí mismos no podrían generar una crisis de confianza en los "fundamentos absolutos", si no fuera por la menguante confianza de quienes antaño formularon en términos teóricos la superioridad europea. Quienes alguna vez exploraron el mundo como el campo que debía ser cultivado por Europa, armada como estaba con la Razón, tienden a hablar hoy del proyecto "fallido" o "todavía no cumplido" de la modernidad. (La modernidad, otrora el "telón de fondo" sobre el que no se reflexionaba, se percibe repentinamente como un proyecto en el momento en que, uno tras otro, sus atributos comienzan a desaparecer.) Del mismo modo que el clima intelectual que la precedió, la crisis contemporánea de confianza es una construcción intelectual; refleja, como antes, la experiencia colectiva de quienes enuncian las identidades propias de sus épocas y sociedades; la única categoría de personas que se describe y define a sí misma y no puede hacerlo de ninguna otra manera que mediante la descripción y definición de las sociedades de que forma parte.

El humor pesimista y defensivo de los intelectuales, que se presenta como la crisis de la civilización europea, resulta entendible cuando se consideran las dificultades con que se topan aquéllos cada vez que intentan cumplir su papel tradicional, a saber, el papel para el que, con el advenimiento de la época moderna, los habían preparado –y para el que se prepararon a sí mismos–. El mundo contemporáneo se adapta mal a los intelectuales como legisladores; lo que ante nuestra conciencia se presenta como la crisis de la civilización o el fracaso de cierto proyecto histórico, es una crisis genuina de un papel específico, y la experiencia correspondiente de la superfluidad colectiva de la categoría que se había especializado en desempeñarlo.

Un aspecto de esta crisis es la ausencia de ámbitos desde los cuales puedan hacerse declaraciones de autoridad del tipo que implica la función de legisladores intelectuales. Las limitaciones externas del poder europeo (u occidental) son sólo una parte de la historia. Otra, que presuntamente tiene consecuencias aún mayores, proviene de la

creciente independencia de los poderes societales, dentro de las mismas sociedades occidentales, con respecto a los servicios que los intelectuales podían, ambicionaban y esperaban brindar. Michel de Certeau captó bien este proceso:

> Los antiguos poderes manejaron inteligentemente su "autoridad" y con ello compensaron la inadecuación de su aparato técnico y administrativo; eran sistemas de clientelas, obediencias, "legitimidades", etcétera. Procuraban, sin embargo, ser más independientes de las fluctuaciones de estas lealtades mediante la racionalización, el control y la organización del espacio. Como resultado de estos afanes, en nuestras sociedades desarrolladas los poderes tienen a su disposición procedimientos bastante sutil y estrechamente tejidos para el control de todas las redes sociales; se trata de los sistemas administrativos y "panópticos" de la policía, las escuelas, los servicios de salud, la seguridad, etcétera. Pero están perdiendo lentamente toda credibilidad. Tienen más poder y menos autoridad.[1]

El *quid* es que el estado no es necesariamente más débil a causa de esta pérdida de autoridad; simplemente encontró mejores y más eficientes maneras de reproducir y fortalecer su poder; la autoridad se ha vuelto innecesaria, y la categoría especializada a cargo de su reproducción se tornó superflua. Quien insista en seguir brindando esos servicios por el mero hecho de estar bien calificado y ser eficiente en su producción, debe advertir que la situación es crítica.

La nueva tecnología de poder y control también necesita expertos, desde luego; pero los intelectuales-legisladores tradicionales difícilmente reconocerían esta nueva demanda como adaptada a sus calificaciones y ambiciones. Un reciente estudio de Stanley Cohen contiene una ingeniosa pero profunda descripción de las nuevas rutinas de poder:

[1] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, traducción de Steven F. Rendell, University of California Press, 1984, p. 179.

> La terrible imagen orwelliana del totalitarismo era la bota que pisoteaba eternamente un rostro humano. Mi visión del control social es mucho más mundana y tranquilizante. Es la eterna junta de deliberación, diagnóstico y asignación de un caso o la unidad de investigación previa al fallo. Doctores en filosofía de aspecto adusto están sentados alrededor de una mesa. Cada uno de ellos estudia los mismos registros computarizados, perfiles psicológicos, historiales clínicos, pulcros documentos elaborados en el procesador de textos. La atmósfera es calma. Todos los presentes saben que no hay crítica de los métodos de tratamiento individuales, investigación empírica o veredicto bobalicón que puedan retrasar el trabajo. Lo contrario es cierto. Cuanto más negativos los resultados, más maníaca y barroca se vuelve la empresa de selección: más tests psicológicos, más unidades de investigación, más informes previos al fallo, más centros de asignación posteriores a él, más formularios de contratos, más sumarios de casos, más anotaciones de referencia, más dispositivos de predicción.[5]

Apenas queda algún camino que conduzca desde este mecanismo de conocimiento experto autopropulsado, autoperpetuado, autodivisionista, autónomo y autosuficiente de regreso al tipo de experiencia generalizada que implicaba el papel tradicional de los legisladores. Desde el punto de observación privilegiada de la memoria (o el "proyecto incumplido de la modernidad"), las realidades de las rutinas de poder modernas pueden verse, tal cual sucede efectivamente, como un desplazamiento burocrático de los expertos educados, un acto de expropiación: los intelectuales despojados de las funciones y títulos que, al crecer, querían ver como propios.

Hay también otro factor que exacerba la falta de autoconfianza intelectual. La esperanza de que el mundo moderno, esto es, el mundo racionalmente administrado, alta y crecientemente productivo y ba-

[5] Stanley Cohen, *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Oxford, Polity Press, 1985, p. 185.

sado en la ciencia generaría finalmente patrones de organización social aptos para ser universalizados, se desvanece a medida que se acumulan las desilusiones: ninguno de los patrones producidos hasta ahora en el mundo moderno tiene siquiera probabilidades de responder a las expectativas nacidas de la práctica intelectual. Para expresarlo de diferente manera, ningún patrón producido hasta ahora, o con probabilidades de producirse tal como van las cosas en estos momentos, promete hacer que el mundo social sea hospitalario para los intelectuales en su papel tradicional. Esta comprensión encuentra salida en el difundido sentimiento, admirablemente captado por Agnes Heller y sus colegas de la escuela poslukacsiana, de que el mundo moderno enfrenta una situación en la que no hay buenas opciones. La elección es, en efecto, entre la "dictadura sobre las necesidades" en el sistema de tipo soviético, y la sociedad de consumo de Occidente, una sociedad que desató todos los deseos humanos y no dejó espacio para el papel limitativo de los valores, alimentando en cambio un volumen incesantemente creciente de insatisfacción paralela al volumen en expansión incontenible de las mercancías. En el sistema del primer tipo, los intelectuales, por así decirlo, fueron liquidados como clase, esto es, se los expropió colectivamente de su función compartida de generación y promoción de los valores que el estado y sus súbditos supuestamente debían implementar y respetar. Hoy es el estado mismo el que enuncia los valores pero éstos, en lo fundamental, son pasados por alto (en la práctica, si no en la teoría) como medios de reproducción societal y casi reemplazados por las técnicas de coerción, manipulación y control panóptico. En un sistema del segundo tipo, los efectos prácticos sobre la posición de los intelectuales son virtualmente los mismos, una vez que se dan por sabidas todas las diferencias patentes entre los dos sistemas: los valores se convirtieron en atributos de las mercancías, y en otros aspectos se han vuelto irrelevantes. En consecuencia, es el mecanismo del mercado el que hoy toma a su cargo el papel de juez, formador de opinión y verificador de valores. Los intelectuales han sido expropiados una vez más. Se los

desplazó incluso en el área en que durante varios siglos su dominio monopólico de la autoridad parecía indiscutido, el ámbito de la cultura en general y la "alta cultura" en particular. Según la realista evaluación de David Carrier, "los juicios estéticos implican directamente juicios económicos. Convencernos de que una obra [de arte] es buena, y por lo tanto persuadir al mundo artístico [esto es, los compradores y vendedores de arte] de que es valiosa, son dos descripciones de una y la misma acción. La verdad de la crítica es relativa a lo que cree el mundillo del arte [...] la teoría se vuelve cierta cuando creen en ella una cantidad suficiente de miembros de este mundo".[6] Al írseles de las manos la facultad de emitir un juicio, los intelectuales no pueden sino experimentar el mundo como carente de valores "dignos de ese nombre". En términos generales, estarían de acuerdo con la sombría premonición de Georg Simmel, anotada en vísperas de la Primera Guerra Mundial: "a diferencia de los hombres de todas estas épocas anteriores, desde hace algún tiempo hemos vivido sin ningún ideal compartido, y tal vez hasta sin ninguno en absoluto".[7] Con semejante humor, hay que tener mucho coraje para insistir en presentar los valores que uno elige como absolutamente vinculantes. Sin duda, algunos harían justamente eso, prepararse para el papel, noble pero no notoriamente eficaz, de la voz que clama en el desierto. Muchos otros considerarían como una muestra de modestia pragmática una elección más razonable.

Ésta ha sido una lista muy preliminar de hipótesis que tal vez puedan explicar la crisis del papel del legislador tradicional (la crisis que parece estar detrás del actual discurso posmodernista). La realidad social que se oculta tras la noción de posmodernismo y, más importante, la denomi-

[6] David Carrier, "Art and its Market", en Richard Hertz (comp.), *Theories of Contemporary Art*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1985, pp. 202, 204.

[7] Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture", en *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, traducción de K. Peter Etzkorn, Nueva York, Teachers College Press, 1968, p. 15.

nación genérica de posmodernidad, exige desde luego un análisis mucho más exhaustivo. Trataremos de emprenderlo en los capítulos restantes, o al menos hacer un inventario de sus elementos necesarios.

Por más concienzudo que sea, el análisis de la posmodernidad debe tener el mismo carácter incompleto, de "hasta próximo aviso", que tuvieron antaño las teorías tradicionales de la modernidad; construidas desde el interior de ésta, la percibieron como un proceso todavía inconcluso, y por lo tanto orgánicamente abierto. El análisis de la posmodernidad no puede ser otra cosa que un informe a mitad de camino. Sus proposiciones deben ser tentativas, particularmente en vista del hecho de que hasta ahora el único logro sólido e indudable del debate posmodernista ha sido la proclamación del fin del modernismo; en cuanto al resto, dista de ser claro cuáles entre los muchos tópicos del discurso señalan tendencias duraderas e irreversibles, y cuáles encontrarán pronto su sitio entre los furores pasajeros de un siglo notorio por su amor a las modas. Esta incertidumbre se extiende a la cuestión más crucial de nuestro tema: la ubicación social cambiante, y por lo tanto el papel de los intelectuales. Hay muchos signos de que el papel tradicional (cumplido o anhelado), descripto por la metáfora de los "legisladores", está siendo gradualmente reemplazado por el que mejor capta la metáfora de los "intérpretes". ¿Es ésta, empero, una transformación irrevocable, o una pérdida momentánea de ánimo?

En el lapso de alrededor de un siglo que precedió al advenimiento de la modernidad, Europa atravesó un período similar de incertidumbre, la respuesta al cual fue el protopragmatismo de Mercenne y Gassendi. Ese período no duró mucho. Los filósofos pronto unieron fuerzas para exorcizar el fantasma del relativismo al que los protopragmatistas trataban de dar cabida. Desde entonces, el exorcismo ha continuado, nunca plenamente exitoso. El *malin génie* de Descartes estuvo siempre junto a nosotros, con uno u otro disfraz, confirmada su presencia por intentos desesperados y constantemente renovados de aniquilar la amenaza de relativismo, como si ninguno de ellos se hubiera emprendido en el pasado. La modernidad se vivió en una casa

embrujada. Era una época de certidumbre, pero tenía sus demonios internos; la suya era la seguridad de una fortaleza asediada, baluarte del comandante de un ejército por el momento –gracias a Dios– más fuerte. A diferencia de la certeza medieval de los escolásticos, la de los filósofos modernos entrañó constantemente la viva conciencia del *problema* del relativismo. Tenía que ser una certidumbre batalladora, militante. Una distracción momentánea en la vigilancia podía costar caro. Así fue, ocasionalmente.

¿Es la época en que vivimos otra de esas ocasiones? ¿O difiere de las anteriores? ¿La crisis actual de la certidumbre es el efecto de una distracción momentánea en la vigilancia? ¿Es el típico período temporario que precede y sigue a formas sucesivas de organización societal? ¿O es el primer avistamiento de la forma de las cosas por venir?

Ninguna de estas tres posibilidades puede aceptarse o rechazarse sin más. En esta etapa, lo mejor que podemos hacer es tratar de evaluar los posibles escenarios y sus probabilidades socialmente fundadas.

9. *El ascenso del intérprete*

El pluralismo no es una experiencia novedosa. Por sí mismo, no puede ser una razón suficiente para explicar el surgimiento reciente del clima intelectual posmodernista, en el cual el pluralismo de la experiencia, los valores y los criterios de verdad se niega resueltamente a ser tratado como un rasgo transitorio de una realidad aún inconclusa, un rasgo que deberá eliminarse en el proceso de maduración. "[L]a pluralización de los universos divergentes del discurso –señaló Habermas– corresponde a una experiencia específicamente moderna [...]. Hoy no podemos desear simplemente la desaparición de esa experiencia; sólo podemos negarla".[1] Sin duda, Habermas reúne aquí dos clases distintas de pluralismo: uno, que deriva de algún tipo de división del trabajo, la separación mutua de discursos consagrados a la verdad, el juicio y el gusto, que él considera como el rasgo crucial de la modernidad como tal, algo con lo que el filósofo y científico social vivió al menos durante dos siglos; y otro, la pluralización de los discursos contextualizados por la comunidad y la tradición, que postula el carácter local de la verdad, el juicio y el gusto, algo que la modernidad negó y se propuso superar en la práctica. La segunda clase de pluralidad tampoco es un desarrollo reciente; lo reciente (así parece) es el

[1] Habermas, "Questions and Counterquestions", *op. cit.*, p. 192.

reconocimiento de su carácter no menos permanente e irrevocable que el de la primera. Este reconocimiento es difícil de reconciliar con el espíritu y la práctica de la modernidad. Al reunir ambos tipos de pluralismo, Habermas, por así decirlo, excluye la posibilidad de considerar la situación actual del intelectual occidental como esencialmente novedosa, y exhorta a realizar cambios de un alcance bastante grande en la manera en que se brindaron tradicionalmente los servicios intelectuales.

En cambio, sólo puede percibir las modificaciones recientes en la cosmovisión intelectual como una especie de aberración; un lamentable endurecimiento de actitudes que en una forma más benigna nos acompañaron durante muchísimo tiempo; un suceso generado por un deterioro de la comprensión o la caída en errores teóricos; una dolencia que debe curarse con una mejor comprensión y una teoría adecuada. Lo que verdaderamente sucedió, de acuerdo con Habermas, es la intensificación de la controversia consagrada por el tiempo entre el historicismo (una actitud que admite la pluralidad histórica de verdades, aunque espera que la ciencia aporte tanto la sustancia como la legitimidad del conocimiento consensual) y el trascendentalismo (que apunta a destilar las características de *toda* acción racional que *deben* presuponerse), que se transforma en una polarización estéril entre el relativismo (que niega la posibilidad de acuerdo entre verdades) y el absolutismo (que busca la razón universal fuera e independientemente de la práctica racional). Las últimas dos estrategias se equivocan simultáneamente; el aspecto más erróneo de ambas es el hecho de que la brecha que crean entre estrategias filosóficas alternativas es tan ancha que ya no cabe esperar que, en su polarización, éstas moderen mutuamente sus extremismos respectivos.

Es innegable que tanto el relativismo como el absolutismo coexisten como tendencias bien definidas en el discurso contemporáneo, y que el segundo, a causa de los grandes pasos dados por el primero, se ve obligado a confirmar indirectamente sus presupuestos (lo absoluto ya no puede buscarse en la práctica, ni como una generalización empírica

ni como premisas lógicas). Si las dos versiones endurecidas de la vieja controversia son efectivamente interdependientes, parece que el papel activo en su entrelazamiento dialéctico corresponde al punto de vista de que toda búsqueda adicional de fundamentos supracomunales de la verdad, el juicio o el gusto es fútil (si no lo fue siempre). Ese punto de vista, calificado de relativista, ha sido expresado en años recientes con un vigor sin precedentes, por lo menos en los dos últimos siglos.

La articulación que hace Lonnie D. Kliever de la novedad de la concepción contemporánea del pluralismo es una de las más vívidas que puedan encontrarse en escritos recientes:

> La dispersión del poder político y la libertad de asociación religiosa en las sociedades no jerárquicas representan diferencias y desacuerdos *dentro* de un compromiso compartido con una nación y un Dios. El pluralismo, en contraste, no supone esa unidad o lealtad englobadora. El pluralismo es la existencia de múltiples marcos de referencia, cada uno con su propio esquema de comprensión y criterios de racionalidad. El pluralismo es la coexistencia de posiciones comparables y rivales que no deben reconciliarse. El pluralismo es el reconocimiento de que diferentes personas y diferentes grupos habitan, en un sentido muy literal, mundos irreductiblemente diferentes.[2]

Más adelante, Kliever señala con énfasis que en un mundo pluralista no hay "sistemas indiscutidos de definición de la realidad". Fracasados todos los intentos teóricos de obtener una solución negociada a la disputa, *debemos* admitir –insiste – que "las formas de vida se legitiman lógica y psicológicamente a sí mismas". Cree que es posible tolerar muy bien esa admisión, con la condición, empero, de que sea tan universal como el acuerdo anterior sobre la plausibilidad del proyecto de verdad universal. Lo que Kliever teme es la continuidad, en un mundo pluralista, de las estrategias y el comportamiento consecuente que

[2] Lonnie D. Kliever, "Authority in a Pluralist World", en Rubenstein (comp.), *Modernisation, the Humanist Response...*, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

deducían su sentido del supuesto de la existencia de fundamentos universales de la verdad. Lo que puede evitar ese peligro es una especie de modestia autoimpuesta, adoptada y practicada por todas las "formas de vida" coexistentes en el mundo pluralista. Sin ella, sin reconciliarse con la "igualdad de limitación" entre formas de vida, pronto se reafirmarían las viejas costumbres autoritarias y el mundo pluralista se convertiría en uno de "absolutismo múltiple". Kliever desea movilizar a los intelectuales contra esta nueva amenaza, específica de la situación en que el pluralismo se establece como secuela del dominio prolongado de una cosmovisión autoritaria y monista. La nueva tarea intelectual, en su opinión, es luchar contra los absolutismos locales y parciales con la misma energía con que sus predecesores combatieron por uno "imparcial" y universal. El relativismo, lejos de ser un problema, es para Kliever una solución al problema del mundo pluralista; además, su promoción, por decirlo así, es un deber moral de los intelectuales contemporáneos.

Puede discutirse si el pluralismo que diagnostica Kliever es un giro en la estructura del mundo o en la percepción que de éste tienen los intelectuales. Hay argumentos válidos para respaldar ambas posibilidades. Hemos explorado brevemente algunos de los que apuntan a la primera de ellas. En cuanto a la otra, el abandono gradual de la búsqueda de un juicio último por parte de unos intelectuales abrumados por la pluralidad irremediable de formas de vida, el campo del arte proporciona un ejemplo muy conspicuo de los procesos implicados.

Mattei Calinescu ha hecho un retrato medular del estado de las artes en la era de la posmodernidad:

> En general, el ritmo creciente de los cambios tiende a disminuir la pertinencia de cualquiera de ellos en particular. Lo nuevo ya no es nuevo. Si la modernidad presidió la formación de una "estética de la sorpresa", éste parece ser el momento de su fracaso total. En la actualidad, los más diversos productos artísticos (que abarcan toda la gama que va desde los esotéricamente sofisticados hasta los completamente *kitschs*) esperan uno junto a otro en el "supermercado cultural" [...] la llegada de su

respectivos consumidores. Estéticas recíprocamente excluyentes coexisten en una especie de estancamiento, y ninguna de ellas es capaz de desempeñar un papel verdaderamente protagónico. La mayoría de los analistas del arte contemporáneo están de acuerdo en que el nuestro es un mundo pluralista en el que por principio todo está permitido. La antigua vanguardia, pese a lo destructiva que era, a veces se engañaba con la creencia de que realmente había nuevos senderos a abrir, nuevas realidades a descubrir, nuevas perspectivas que explorar. Pero hoy, cuando la "vanguardia histórica" ha sido tan exitosa que se convirtió en la "condición crónica" del arte, tanto la retórica de la destrucción como la de la novedad perdieron toda huella de una atracción heroica. Podríamos decir que la nueva vanguardia posmodernista refleja en su propio plano la estructura cada vez más "modular" de nuestro mundo mental, en el que la crisis de las ideologías (que se manifiesta a través de una extraña proliferación cancerosa de microideologías, en tanto las grandes ideologías de la modernidad pierden su coherencia) hace cada vez más difícil establecer jerarquías de valores convincentes.[3]

Las cosas suceden como si el arte posmoderno hubiera seguido el consejo dado por Francis Picabia en 1921: "si quiere tener ideas limpias, cámbieselas como camisas".[4] O, más bien, mejoró el precepto dadaísta: si no tiene ideas, con seguridad éstas nunca se ensuciarán. El arte posmoderno es notorio por su ausencia de estilo como una categoría del trabajo artístico; por su carácter deliberadamente ecléctico, una estrategia cuya mejor descripción puede ser la del "collage" o el "pastiche",[5] ambos orientados a impugnar la idea misma de estilo, escuela, regla, pureza de género, todas esas cosas que apuntalaron el juicio crí-

[3] Mattei Calinescu, *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Indiana University Press, 1977, pp. 146-147.

[4] Francis Picabia, *Dadas on Art*, compilado por Lucy R. Lippard, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, p. 168.

[5] Frederic Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", en Hal Foster (comp.), *The Anti-Aesthetic, Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, 1983.

tico en la era del arte modernista. La ausencia de reglas del juego claramente definidas hace imposible toda innovación. Ya no hay ningún desarrollo en arte; tal vez, sólo un cambio sin dirección, una sucesión de modas, en la que ninguna forma sostiene de manera creíble su superioridad sobre las predecesoras, las cuales, por la misma razón, se convierten en sus contemporáneas. Lo que sigue es una especie de presente perpetuo, que recuerda incansablemente un caótico movimiento browniano más que un cambio secuencial ordenado, para no hablar de un desarrollo progresivo. Es el estado que Meyer llama "estasis", en el cual todo está en movimiento, pero nada se mueve hacia ningún lugar en particular. En palabras de Peter Bürger:

> A través de los movimientos de vanguardia, la sucesión histórica de técnicas y estilos se transfirió a una simultaneidad de lo radicalmente dispar. La consecuencia es que hoy en día ningún movimiento en las artes puede pretender, *como arte*, ser históricamente más avanzado que ningún otro [...]. Los movimientos vanguardistas históricos fueron incapaces de destruir el arte como institución; pero sí lo hicieron con la posibilidad de que una escuela dada pudiera presentarse con una afirmación de validez universal.

Esto significa, de hecho, "la destrucción de la posibilidad de postular como válidas determinadas normas estéticas".[6]

El arte posmoderno (que, de acuerdo con la mayoría de los analistas, sólo alzó vuelo verdaderamente en los años setenta) ya ha recorrido hoy un largo camino desde el gesto iconoclasta de Marcel Duchamp, que envió a una exposición artística un orinal bautizado "Manantial" y firmado como "Richard Mutt", con la explicación de que "[e]l hecho de que el señor Mutt haya hecho o no con sus propias manos el

[6] Peter Bürger, *Theory of Avant-Garde*, traducción de Michael Shaw, Manchester, Manchester University Press, 1984, pp. 63, 87 [*Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.].

manantial no tiene importancia. Lo *eligió*. Tomó un elemento cotidiano y corriente y lo ubicó de manera tal que la significación de utilidad desapareciera bajo el nuevo título y punto de vista: creó un nuevo pensamiento para el objeto".[7] Retrospectivamente, el acto escandaloso de Marcel Duchamp, que en su momento se consideró como un desafío descarado a virtualmente todo lo que simbolizaba la estética occidental, parece asombrosamente moderno más que posmoderno; lo que Duchamp hizo fue proponer una nueva *definición* del arte (algo elegido por el artista), una nueva *teoría* de la obra de arte (separar un objeto de su contexto habitual y verlo desde un punto de vista insólito; hacer de hecho lo que los románticos habían efectuado un siglo antes al convertir lo familiar en extraordinario), un nuevo *método* de trabajo artístico (crear una nueva idea para un objeto). De acuerdo con las normas de hoy, el gesto de Duchamp no fue en absoluto iconoclasta. Por otra parte, sólo podía vérselo como tal porque en ese momento las definiciones, las teorías y los métodos aún importaban y se los percibía como las condiciones necesarias y criterios preponderantes del juicio artístico. Eran definiciones, teorías y métodos dominantes, reconocidos y universalmente aceptados, a los que Duchamp podía oponerse radicalmente e impugnarlos. En épocas recientes, sus gestos fueron repetidos y reproducidos en una escala cada vez más grande y un radicalismo aparente: Robert Rauschenberg prescindiría incluso de los objetos de confección [*ready-made*] y decidiría en cambio exhibir como una obra de arte el acto de borrar un dibujo; Yves Klein invitaría a tres mil refinados miembros del público de arte a un recorrido privado por una galería vacía; Walter de Maria llenaría una galería de Nueva York con cien toneladas de tierra y cavaría un profundo agujero cerca de Kassel, para taparlo después con una cobertura tirante a fin de que nadie pudiera verlo.[8] El problema, sin embar-

[7] Picabia, *Dadas on Art*, *op. cit.*, p. 143.

[8] *Cf.* Suzanne Gablik, *Has Modernism Failed?*, Londres, Thames and Hudson, 1984.

go, es que el resultado global de los esfuerzos colectivos de la nueva vanguardia por eliminar los últimos límites pensables e impensables del trabajo artístico es la acelerada desaparición del radicalismo de cualquier nuevo gesto, presente o futuro; y el igualmente acelerado crecimiento de la capacidad del mundo del arte para absorber, dar cabida, legalizar, comercializar y hacer ganancias con cualquiera cosa, por más alocada o sin precedentes que sea. Toda posibilidad de usar la forma artística como una protesta, ya sea contra el *establishment* de la actividad o –más ambiciosamente– contra la sociedad que aisló la labor artística de toda relación con otras esferas de la vida social, fue eficazmente apropiada de antemano. Citemos una vez más a Bürger: "[s]i un artista firma hoy la tubería de una estufa y la expone, no hay duda de que no está denunciando el mercado artístico sino amoldándose a él [...]. Desde el momento en que la protesta de la vanguardia histórica contra el arte como institución se acepta como *arte*, el gesto de protesta de la neovanguardia se vuelve inauténtico".[9]

Ésta es, en efecto, una nueva situación, para la cual los filósofos, los historiadores del arte y los críticos artísticos estaban mal preparados luego de tres siglos de estética occidental. El arte posmoderno es por cierto radicalmente diferente del modernismo. Desde la perspectiva de esta diferencia, sólo ahora, en los últimos diez o veinte años, se ha hecho plenamente visible la naturaleza ordenada del arte modernista, su estrecho parentesco con una era que creía en la ciencia, el progreso, la verdad objetiva, en el control siempre creciente sobre la tecnología y –a través de ésta– sobre la naturaleza. Gracias al levantamiento posmodernista hoy podemos ver con claridad el significado de la modernidad, oculto en su momento bajo la panoplia de escuelas y estilos rápidamente cambiantes, a menudo en guerra abierta unos contra otros. Esta nueva percepción encontró una expresión convincente en el famoso artículo de Kim Lewin de 1979:

[9] Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, *op. cit.*, pp. 52, 53.

> Para quienes salieron del modernismo, los sucesivos estilos del período moderno, que en su momento parecían tan radicalmente diferentes entre sí, comienzan a fusionarse con características compartidas, características que hoy parecen pintorescamente ingenuas [...].
>
> El arte moderno era científico. Se basaba en la fe en el futuro tecnológico, en la creencia en el progreso y la verdad objetiva. Era experimental: su tarea era la creación de nuevas formas. Desde que el impresionismo se aventuró en la óptica, compartió el método y la lógica de la ciencia. Teníamos las relatividades einsteinianas de la geometría cubista, las visiones tecnológicas del constructivismo y el futurismo, el de Stijl y la Bauhaus, la maquinaria diagramática del dadaísmo. Aun las visualizaciones surrealistas de los mundos oníricos freudianos y las concreciones abstractas y expresionistas de los procesos psicoanalíticos fueron intentos de domesticar lo irracional con técnicas racionales. Puesto que el período modernista creía en la objetividad científica, en la invención científica: su arte tenía la lógica de la estructura, la de los sueños, la del gesto o la materia. Anhelaba la perfección y exigía pureza, claridad, orden. Y negaba todo lo demás, especialmente el pasado: idealista, ideológico y optimista, el modernismo se fundaba en el glorioso futuro, lo nuevo, lo mejor.

Este aire de familia entre las escuelas rivales de la era modernista fue puesto de relieve y poco menos que postulado como un hecho evidente por la práctica radicalmente diferente del arte posmodernista, que en agudo contraste se "[b]asa no en la razón y la lógica científicas y la pretensión de objetividad sino en la presencia, la experiencia subjetiva, el comportamiento, un extraño tipo de revelación terapéutica en la cual no es necesario creer y tampoco entenderla; basta con que funcione".[10]

Rosalind Kraus vio la cuadrícula –un motivo obsesivamente repetido en la pintura moderna, en especial en su última fase– como un fe-

[10] Kim Lewin, "Farewell to Modernism", en Hertz (comp.), *Theories of Contemporary Art*, *op. cit.*, pp. 2, 7.

nómeno que captaba con la mayor plenitud los rasgos esenciales del modernismo en arte; sostuvo la representatividad de ese diseño, señalando su virtual ausencia en la pintura premoderna (una ruptura con el pasado) y en la vida real (una ruptura con la sociedad, un manifiesto de la autonomía del arte).[11] Si bien la primera observación no puede objetarse, la segunda parece basarse en un malentendido. En efecto, en la pintura moderna la cuadrícula puede interpretarse como el intento más radical y consistente de captar y expresar, en un medio artístico, la esencia de la realidad socialmente producida; puede verse como un producto del concienzudo análisis de los rasgos esenciales del mundo social en la época moderna. Lévi-Strauss decodificó los ornamentos nambiquara como expresiones subconscientes de la verdadera forma de su estructura de poder, de otro modo invisible detrás de la cortina de humo de la mitología. En la pintura moderna, presuntamente como resultado de un análisis plenamente consciente y científico, la cuadrícula decodifica el trabajo de la autoridad moderna que se manifiesta en la actividad de división, clasificación, categorización, rellenado, ordenamiento y relación. Obsesivo con respecto a su autonomía y autoconscientemente concentrado en sus propios medios y técnicas como tópico crucial (o único) de su trabajo y ámbito de su responsabilidad, el arte moderno rara vez rompió con el *Zeitgeist* de la época moderna; participó plena y entusiastamente en la búsqueda que ésta encaró de la verdad, sus métodos científicos de análisis, su convicción de que la realidad puede –y debería– someterse al control de la Razón. Los artistas modernistas transmitían en la misma longitud de onda que sus analistas y críticos intelectuales. Ponían a éstos frente a tareas que podían manejar bien y estaban acostumbrados a hacerlo por su formación profesional y la estética heredada e institucionalizada. Los analistas y críticos podían considerar como enigmático más de

[11] Rosalind E. Kraus, *The Originality of the Avant-Garde and other Modernist Myths*, Boston, MIT Press, 1985, p. 22.

un desarrollo del arte modernista, pero sabían que ese enigma tenía una solución y poseían los medios para encontrarla.

Por su parte, el enigma planteado por el arte posmodernista verdaderamente desconcierta a sus analistas. La sensación de perplejidad y de estar perdidos en el laberinto de los nuevos desarrollos es una resultante de la ausencia de la acogedora convicción de que lo nuevo es simplemente más de lo mismo, una forma no familiar de lo familiar, que sólo se necesita algo de tiempo para que pierda su extrañeza y sea intelectualmente domesticado y que las herramientas que requiere la tarea están a mano y uno sabe cómo emplearlas. En otras palabras, el desasosiego proviene de la incapacidad de los analistas para cumplir su función tradicional; el fundamento mismo de su papel social parece hoy amenazado. Howard S. Becker enuncia con brevedad y precisión cuál fue hasta ahora ese rol social: "Los críticos estéticos no pretenden simplemente clasificar las cosas en categorías útiles [...] sino antes bien separar lo meritorio de lo no meritorio, y hacerlo de una manera definitiva [...]. La lógica de la empresa –el otorgamiento de títulos honoríficos– exige que excluyan algunas cosas, porque no hay ningún honor especial en un título que todo objeto o actividad concebibles tienen derecho a obtener".[12]

Éste es, en efecto, el eje de la cuestión. A lo largo de la era moderna, incluido el período modernista, los críticos estéticos mantuvieron firmemente en su control el ámbito del gusto y el juicio artístico (o así parece hoy, retrospectivamente, en comparación con la situación producida por los desarrollos posmodernistas). Tener el control significaba manejar, sin demasiados desafíos, los mecanismos transformadores de la incertidumbre en certidumbre; tomar decisiones, emitir pronunciamientos de autoridad, segregar y clasificar, imponer definiciones vinculantes a la realidad. En otras palabras, significaba ejercer poder sobre el campo del arte. En el caso de la estética, el poder de los intelectua-

[12] Howard S. Becker, *Art Worlds*, University of California Press, 1982, p. 137.

les parecía particularmente indiscutido, virtualmente monopólico. En Occidente, al menos, ningún otro ámbito de poder intentó inmiscuirse en los veredictos pronunciados por quienes "conocían el paño".

Es cierto que el poder de la élite educada, sofisticada, sublimada y refinada para emitir juicios estéticos vinculantes y segregar lo meritorio de lo no meritorio o no arte se expresó siempre en actos de militancia apuntados a juicios o prácticas cuya autoridad se cuestionaba. No podía ser de otra manera; la autoridad de los educados (y de modo indirecto pero más importante la capacidad dadora de autoridad de la educación) no podía afirmarse más que a través de la construcción de su opuesto: la presunción sin fundamento, el gusto sin legitimidad, la elección sin derecho. La élite dominante en el reino del arte siempre había tenido su adversario, contra el cual se ejercía su dominación y cuya presencia proporcionaba la necesaria legitimación de ésta: lo vulgar. En palabras de Gombrich:

> [e]n la estricta sociedad jerárquica de los siglos XVI y XVII [diríamos mejor: en condiciones de desintegración de la vieja jerarquía durante esos siglos – Z. B.], el contraste entre lo "vulgar" y lo "noble" pasa a ser una de las preocupaciones principales de los críticos [...]. Su creencia era que ciertos tipos de modalidades son "realmente" vulgares, porque complacen a las clases bajas, mientras que otros son inherentemente nobles, porque sólo un gusto desarrollado puede apreciarlos.[13]

En esos tempranos tiempos, la cuestión en discusión era la necesidad de redefinir la vieja jerarquía, a punto de perder sus fundamentos políticos y económicos tradicionales, en términos mejor adaptados a la estructura de autoridad emergente; pero la distinción entre lo "noble" y lo "vulgar" todavía podía referirse a divisiones relativamente obvias e indiscutidas. La cuestión se complicó más adelante, una vez que la oposición binaria, intelectualmente cómoda, quedó desdibujada debi-

[13] Ernst Gombrich, *Meditations on the Hobby Horse*, Londres, Phaidon, 1963, pp. 17-18 [*Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Barcelona, Seix Barral, 1968].

do a la aparición de una clase media en expansión, siempre creciente en fortaleza numérica y poder adquisitivo. Ni tosca ni plenamente refinada, ni ignorante ni educada de acuerdo con las normas promovidas por la élite, sin dejar el arte a los mejores ni capaz de ejercer su discreción en cuestiones artísticas, la clase media se convirtió de inmediato en ese elemento "viscoso" que amenazaba la existencia misma de la jerarquía del juicio y, con ella, la autoridad de la élite con formación estética. No es de sorprender que fuera la destinataria de los dardos más envenenados de esta última.

"Lo vulgar" siguió siendo el término usado como denuesto, pero cambió su connotación; se refería ahora al pequeño burgués, el filisteo, la clase media que se atrevía a hacer juicios estéticos en la práctica, mediante el acto de seleccionar entre las ofertas culturales pero, no obstante, sin reconocer la autoridad de los críticos estéticos. La clase media yuxtaponía al poder del intelecto el poder del dinero; librada a su propio arbitrio, era concebible que hiciera del poder del intelecto algo hueco e ineficaz, sin molestarse siquiera por desafiarlo en su propio terreno, el juicio teórico del gusto. Era precisamente esta introducción de criterios alternativos para las elecciones culturales *prácticas* la que la élite intelectual percibía como una amenaza a su poder. En palabras de Bourdieu:

> lo que constituye la relación pequeño burguesa con la cultura y su capacidad de hacer de "medio pelo" todo lo que toca, así como la mirada legítima "salva" todo aquello sobre lo que se posa, no es su "naturaleza", sino la posición misma del pequeño burgués en el espacio social [...]. Es, sencillamente, el hecho de que la cultura legítima no está hecha para él [...] de modo que él tampoco está hecho para ella; y que aquélla deja de ser lo que es tan pronto como él se la apropia.[14]

[14] Pierre Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, traducción de Richard Nice, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 327 [*La distinción. Análisis social del criterio selectivo*, Madrid, Taurus].

Y esto mientras el consumidor cultural hace sus propias elecciones (es por esa razón que se lo calificó de "vulgar", "filisteo" e incluso "pequeño burgués"). Es la autonomía del juicio artístico –autonomía con respecto al juicio de la élite– la que incita al furor y la condena.

A lo largo de la mayor parte de la era moderna, sin embargo, ese furor y esa condena fueron eficaces; protegieron efectivamente la superioridad del juicio elitista frente a incursiones reales o interpretadas como tales. Fueron eficaces porque en definitiva las víctimas de los ataques elitistas los interiorizaron. Como la conciencia de Freud, el temor a la "vulgaridad", el temor a la incompetencia estética, se convirtieron en "guarniciones en ciudades conquistadas" de los "yos artísticos" de la clase media, y las salvaguardias más confiables de la dominación elitista. Wylie Sypher captó admirablemente este proceso de interiorización:

> [E]l siglo XIX produjo una horda de advenedizos que se vieron obligados a desechar los rituales más antiguos y constituyeron una clase culturalmente descontenta como nuestros "trabajadores" prósperos. El malestar cultural que acompañó el ascenso de estos tenderos, como los llamó francamente Macaulay [permítasenos agregar que el término que éste usaba como denuesto parece blando e inocuo cuando se lo compara con la "feroz y grosera presunción" que "liberó al imbécil y al ignorante de sus sentimientos de nulidad" de Hippolyte Taine o "la mentalidad banal" que "al saberse banal, tiene la seguridad de proclamar los derechos de la banalidad e imponerlos donde quiera" de Ortega y Gasset – Z. B.], queda puesto de relieve en todo su desasosiego en la noción de vulgaridad, que se convierte en una categoría en los valores de la clase media alta. El temor victoriano a ser vulgar [...] es un castigo por ser exitoso. Los hombres exitosos deben ser "refinados".[15]

[15] Wylie Sypher, *Rococo to Cubism in Art and Literature*, Nueva York, Vintage Books, 1960, p. 104.

El desdén y desprecio de la élite hacia el advenedizo vulgar siguió siendo total y las pautas para medir el "refinamiento" se fijaron en niveles cada vez más altos, de modo que al advenedizo de ayer le resultara cada vez más difícil suspirar aliviado y decir "he llegado". Pero la estructura general de la sociedad moderna, con su culto incorporado de la educación, la verdad, la ciencia y la razón (y el respeto por la autoridad de quienes encarnaban tales valores) garantizaba un mecanismo a través del cual podían absorberse, y por lo tanto neutralizarse, las amenazas potenciales al juicio elitista. En la práctica, la superioridad del juicio estético sofisticado nunca se puso verdaderamente en cuestión, por más frecuentemente que se lo tomara a mal o se lo ignorara. Cuando insistía en que "[t]odo lo que es hermoso y noble es el resultado de la razón y el pensamiento" y en que "el bien es siempre producto de un arte", Baudelaire, justificadamente proclamado uno de los pensadores más profundos de la modernidad, reflexionaba sobre la autoridad sólidamente establecida de la estética y sus sacerdotes intelectuales.[16]

Es precisamente esta autoridad la que ahora está en cuestión; se la coloca en el centro de la teoría, como un problema en vez de un supuesto, justamente porque se ha vuelto ineficaz en la práctica. Súbitamente resulta claro que la validez de un juicio estético depende del "sitio" desde el cual se ha emitido y la autoridad asignada a ese sitio; que la autoridad en cuestión no es una propiedad inalienable, "natural" del sitio, sino algo fluctuante con la cambiante ubicación de éste dentro de una estructura más amplia; y que la autoridad del sitio tradicionalmente reservado a los críticos estéticos –intelectuales expertos en arte– ya no debe tomarse como un hecho indiscutido.

En la percepción de los expertos artísticos, la incapacidad evidente de los juicios estéticos articulados al modo tradicional (esto

[16] Charles Baudelaire, *Baudelaire as a Literary Critic. Selected Essays*, traducción de Lois Boe Hylsop y Francis E. Hylsop, Pennsylvania State University Press, 1964, p. 298 [*El arte romántico*, Buenos Aires, Schapire, 1954].

es, en referencia al cuerpo establecido de conocimientos y los procedimientos establecidos, ambos encarnados en el discurso autorreproductor y sus miembros privilegiados) para funcionar como descripciones que se autentifican a sí mismas resuena como un estado de caos. El caos, después de todo, es un estado de las cosas que no podemos predecir, cambiar ni controlar. En palabras de Hassan, mientras el modernismo "creó su propia forma de Autoridad" (vale decir, los críticos estéticos profesionales estaban firmemente al mando), el posmodernismo "tendió hacia la Anarquía, con una complicidad más profunda con la caída a pedazos de las cosas".[17] Podría ser que los usos presentes del término posmodernidad conservaran algunos lazos de parentesco con el uso original que Toynbee hizo del concepto, como un sinónimo de irracionalidad, anarquía e indeterminación amenazante.

Lo que a los filósofos del arte les parece un estado de anarquía es sobre todo la "impureza" inherente de factores que participan en la fabricación de X o Y como "obra de arte"; y la imposibilidad consecuente de separar el arte del no arte o el buen arte del malo, con el planteo de enunciados sólo referidos a fenómenos plena e indivisiblemente bajo el control de los filósofos mismos. La impureza resulta, principalmente, del "consumo cultural" en expansión acelerada, que los filósofos enfrentan con profundos recelos, como la creación de la "cultura de masas" –una cultura degradada e inferior, en que lo vulgar y lo filisteo tienen las mejores cartas– y su inevitable acompañamiento, el mercado de arte, que impone sus propios criterios de juicio práctico y produce sus propios sitios de autoridad. Los filósofos, naturalmente, anhelan con vehemencia una "teoría de la reputación" válida, esto es, que sea obedecida y tienda hacia la autentificación de sí misma, la cual, de acuerdo con Howard S. Becker, debería presentarse en los siguientes términos: "(1) personas especialmente dotadas

[17] Calinescu, *Faces of Modernity*, *op. cit.*, p. 142.

(2) crean obras de una belleza y profundidad excepcionales que (3) expresan hondas emociones humanas y valores culturales. (4) Las cualidades especiales de la obra atestiguan los dones especiales de su creador, y los dones ya conocidos de éste atestiguan las cualidades especiales de la obra". Este esquema, desde luego, gira en torno de los conceptos de "belleza", "profundidad", "valores", etc., todos los cuales suponen la capacidad monopólica de los teóricos; este tipo de teoría de la reputación reafirma y reproduce la autoridad de éstos. El inconveniente es que ninguna teoría de la reputación construida en estos términos tendría hoy validez en la práctica. De hecho, señala Becker, "la reputación de artistas, obras y el resto resulta de la actividad colectiva de los mundos artísticos". Podríamos objetar que siempre fue así. Pero aun si así fuera, el papel de la "actividad de los mundos artísticos" podría seguir siendo invisible para los teóricos mientras el mundo del arte otorgador de reputaciones se mantuviera limitado, más o menos estrictamente, a los teóricos mismos. El papel no puede permanecer en la invisibilidad una vez que la pérdida de control "objetiva", "aliena" los productos de la actividad de los teóricos y los convierte en un *Vorhanden*, un objeto para el examen detenido y la reflexión.

La respuesta de Becker a la realidad recién revelada de los mecanismos dadores de reputaciones es una teoría institucional del arte, que da lo que les corresponde a los otros sitios de la autoridad, impuros, no filosóficos y no estéticos: galerías, coleccionistas, los medios formadores de opinión, los consumidores mismos. Esta teoría, espera, resolverá el atormentador misterio por el cual X o Y se convierten en una obra de arte y su autor en un artista. Pero, agrega, "no es posible satisfacer el deseo filosófico de poder decidir definitivamente entre arte y no arte mediante la teoría institucional". Ciertamente, no es posible. Lo que esta teoría hace evidente, en definitiva, es que "no todo puede convertirse en una obra de arte sólo por definición o la creación de un consenso, porque no todo será admitido de acuerdo con las normas actualmente aceptadas del mundo del arte. Pero esto

no significa que para hacer de algo arte haya algún otro medio que bautizarlo".[18]

En fin, para expresarlo rotundamente, la teoría institucional del arte (como una teoría institucional de cualquier otro dominio de valor) da el tiro de gracia al sueño de control de los filósofos. Lo que se puso en lugar de los principios absolutos a los que sólo ellos tenían acceso y sólo ellos podían operar es esta evasiva, inmanejable e impredecible entidad del "consenso". Los filósofos, sin lugar a dudas, siempre estuvieron a favor de él; después de todo, la búsqueda de consenso fue siempre el supuesto no escrito ni declarado pero ubicuo de su propio discurso. En definitiva, los filósofos actuaban con el supuesto de que la discusión (es decir, su propia forma de estar en actividad) no admitía ninguna otra causa de victoria o derrota que el poder del argumento, de allí que el consenso tuviera que ser la única medida del éxito. Lo nuevo no es la autoridad de aquél, sino el hecho de que el que ahora parece tener la capacidad de otorgar reputaciones no es el consenso de los filósofos. Debe obtenerse también el acuerdo de otras comarcas no filosóficas, y no hay ninguna seguridad de que ese acuerdo pueda existir por la sola fuerza del argumento. Marcia Muelder Eaton brinda un excelente ejemplo de los gallardos esfuerzos hechos por los teóricos del arte para adaptarse a esta nueva, confusa e inquietante forma de consenso con autoridad. Eaton llega a la conclusión de que "verla como una obra (de arte) implica que la discutamos en algunos aspectos"; acepta que el "discutamos" incluye, aparte de los tradicionales expertos en discusiones, también a los "miembros de las instituciones sociales, culturales, políticas y económicas"; se esfuerza por descubrir (¡no por legislar!) las reglas que están por detrás de los acuerdos posibles entre "miembros" tan variopintos: para el caso, cualquier aspecto que permita a una persona bien informada emitir un juicio artístico con un grado por lo menos mínimo de certidumbre;

[18] Becker, *Art Worlds*, *op. cit.*, pp. 352-353, 360, 151, 155.

y finaliza su esfuerzo, y su libro, con la siguiente frase: "Si Roberta Peters profiere un llamado de alce en su concierto de esta noche, ¿habrá cantado una canción? Tal vez tengamos que esperar las reseñas de mañana para averiguarlo".[19]

Me he extendido tanto en la situación de las artes no sólo porque es al sector "estético" de los intelectuales que debemos sobre todo nuestra sensación de ingresar en la era posmoderna. Otra razón de la prolongada digresión es el hecho de que (no por primera vez) es en el dominio del arte y la crítica artística donde parece comenzar un cambio de frente mucho más amplio del mundo intelectual y su trabajo. Repitamos que en ninguna otra esfera de la vida social ha sido tradicionalmente tan escasa la interferencia de las autoridades no intelectuales y, en consecuencia, tan completa e indudable la autoridad de los intelectuales. En vez de ser la blanda parte inferior del dominio intelectual, el mundo de la alta cultura fue su línea de fortificaciones más interna y menos vulnerable; en realidad, un ejemplo resplandeciente pero inimitable para todos, comprometidos como estamos en áreas de la práctica social que se sitúan bajo el control de otros poderes terrenales. La conmoción de la condición posmoderna, por lo tanto, se sintió más profundamente donde provocó los cambios más drásticos e hizo estallar los mitos más sólidamente arraigados. Nos permite por consiguiente ver con más claridad los mecanismos que a lo largo del mundo intelectual repercuten en un difundido sentimiento de desazón y urgencia por renegociar la estrategia tradicional del trabajo intelectual, captada (o, mejor, ocultada) por la idea de la crisis posmoderna.

Si el juicio del gusto (ya descripto por Kant como "desinteresado", con lo que quería decir que sólo estaba sometido a la razón) ocupó el centro mismo del mundo intelectual antaño organizado alrededor de

[19] Marcia Muelder Eaton, *Art and Non-Art*, Associated University Press, 1983, pp. 118, 107, 158.

la metáfora del legislador, cabría esperar que cuanto más cercanos a este centro estuvieran situados otros dominios intelectuales, más intensamente experimentarían la conmoción posmoderna. En efecto, así parece ser. Además de la estética, las áreas más afectadas por el desafío posmoderno son los discursos filosóficos consagrados a las cuestiones de la verdad, la certidumbre y el relativismo, y los que se ocupan de los principios de la organización societal. Lo más corriente era que esos discursos aportaran legitimación a realidades ya estructuradas por jerarquías de poder existentes; sin embargo, mientras esas estructuras se mantuvieron intactas y nada las amenazaba, hubo poco que distinguir entre la articulación de la legitimidad y la tarea de legislar. Hoy, las jerarquías no están intactas y tampoco son inexistentes las amenazas. Progresivamente erosionadas las razones para suponer el poder legislativo de la legitimación, las tareas de legitimar y legislar aparecen súbitamente muy distanciadas. ¿Cómo pueden aducirse elementos a favor o en contra de una forma de vida, a favor o en contra de una versión de la verdad, cuando uno siente que sus argumentos ya no pueden legislar, que hay poderes detrás de las formas *plurales* de vida y las versiones plurales de la verdad que no sería posible *inferiorizar* y por lo tanto someterlas con el argumento de su inferioridad? Repentinamente, el viaje filosófico de dos siglos hacia la certeza y los criterios universales de perfección y "vida buena" parece ser un esfuerzo vano. Esto no significa necesariamente que no nos gusten los territorios a los que nos ha llevado; al contrario, es la negativa de otros a admirarlos y seguirnos hasta ellos lo que nos preocupa e insta a buscar una nueva melodía, más vigorosa, para el elogio que todavía deseamos cantar. Si queremos defender la dirección en la que nos encaminó nuestro viaje, es necesario que redefinamos, retrospectivamente, su sentido.

Ernest Gellner es presuntamente el más sólido y profundo defensor de la forma peculiar de vida nacida hace cuatro siglos en el extremo noroccidental de la península europea, que en los últimos dos subordinó a todas las demás. El suyo es quizás el alegato más convincente en su nombre:

> En el balance, nos parece superior una opción –una sociedad con crecimiento cognitivo basado en una estrategia aproximadamente atomista– por varias razones, reunidas sin elegancia; sólo este tipo de sociedad puede mantener vivo al enorme número de gente al que ha llegado la humanidad y con ello evitar entre nosotros una lucha realmente feroz por la supervivencia; sólo ella puede mantenernos en los niveles a los que nos acostumbramos; ella, más que sus predecesoras, favorece *probablemente* una organización social liberal y tolerante [...]. Este tipo de sociedad también tiene muchos rasgos poco atractivos, y sus virtudes están expuestas a la duda. En el balance, y con deficiencias, la elegimos; pero no se trata de una elección elegante y claramente definida. Estamos presionados a medias por la necesidad (el temor a las hambrunas, etc.) y convencidos a medias por una promesa de abundancia liberal (en la que no confiamos plenamente). Aquí está: a falta de mejores razones, tendremos que arreglárnoslas con éstas.[20]

Esta declaración es modesta y, en cierto sentido, apologética. Es autoconsciente de su inadecuación en términos de los criterios existentes sobre la elegancia de la prueba filosófica. Justifica en términos pragmáticos la *raison d'être* de la tradición filosófica, que dedicó su vida y energías a exorcizar el fantasma del relativismo pragmático; una ironía última, por decirlo así. Y el argumento que emplea (autoconscientemente, estoy seguro) es circular: este sistema es mejor porque nos surte de las cosas que nos enseñó a preferir, como esos "niveles a los que nos acostumbramos". No hay nada intrínsecamente erróneo en dicho argumento. Al contrario, parece mucho más humano y realista que la elegancia filosófica que se propone reemplazar. Es decir, si antes estamos de acuerdo en abandonar las pretensiones filosóficas a la universalidad.

[20] Ernest Gellner, "Tractatus Sociologico-Philosophicus", en S. L. Brown (comp.), *Objectivity and Cultural Divergence*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series, 17, 1984, p. 258.

El razonamiento de Gellner tiene una ventaja decisiva sobre muchos otros argumentos, similares en su modestia, pragmatismo y circularidad autoimpuestos. Es honesto con respecto a su propio objetivo, que es la defensa del mundo que nosotros, los intelectuales de Occidente, formados por los dos siglos de historia occidental reciente que colectivamente contribuimos a formar, consideramos más cercano que ningún otro que conozcamos a las normas que establecimos para una buena sociedad. Para expresarlo de diferente manera, el planteo de Gellner explicita los argumentos en favor del tipo de mundo que puede proveer (y lo ha estado haciendo, con restricciones, desde hace algún tiempo) un ambiente adecuado para el modo de vida occidental; y también puede generar una demanda del papel tradicional (legislativo) que mejor aprendieron a cumplir los intelectuales occidentales. Esto hace que ese planteo sea particularmente interesante; demuestra qué difícil, si no francamente imposible, es sostener la superioridad del tipo occidental de sociedad en términos objetivos, absolutos o universales. En el mejor de los casos, el argumento debe ser autorrestringido, pragmático y, por cierto, desvergonzadamente circular.

Otras reacciones a la condición posmoderna tienden a ser bastante más confusas. Lo que las ofende u horroriza, y lo que desean salvar contra todas las circuntancias desfavorables, suele estar oculto detrás de nuevas filosofías universales de la historia o estrategias universales para la filosofía y/o las ciencias sociales. Algunas, tal vez las menos interesantes, se niegan a admitir realidades que aportan argumentos relativistas con fundamentos un poco diferentes y presuntamente más fuertes que antes, tratan los diagnósticos sobre el irreductible pluralismo del mundo como una aberración colectiva y siguen produciendo "notas a pie de página a Platón". Otras reacciones, quizás más numerosas, probablemente más estimulantes y seguramente más ruidosas, enfrentan el pluralismo a boca de jarro, aceptan su irreversibilidad y proponen reconsiderar el papel que un filósofo, o un intelectual en general, puede aprender a desempeñar en un mundo tan desesperadamente plural con la misma dimensión de responsabilidad y provecho

antaño investida en el papel de legislador. Tales proposiciones, sin embargo, se expresan por lo común en una forma que más que ayudarnos nos impide entender su objetivo; a diferencia del caso de Gellner, las propuestas de abandonar el sueño de lo absoluto se plantean en términos absolutistas. Se las presenta como nuevas versiones mejoradas de las teorías al viejo estilo y omniabarcativas de la "naturaleza humana" o la "naturaleza de la vida social", o ambas.

Sea cual fuere la estructura del argumento, todas las reacciones de la segunda categoría apuntan –abierta o implícitamente– a un nuevo papel que los intelectuales pueden desempeñar con utilidad, habida cuenta de su sabiduría y calificación históricamente acumuladas: el de intérpretes. Al ser irreversible el pluralismo, improbable un consenso a escala mundial sobre cosmovisiones y valores y estar todas las *Weltanschauungen* existentes sólidamente fundadas en sus respectivas tradiciones culturales (mejor: en sus respectivas institucionalizaciones autónomas del poder), la comunicación a través de las tradiciones se convierte en el gran problema de nuestro tiempo. Este problema ya no parece temporario; no puede esperarse que se resuelva "al pasar" mediante una especie de conversión masiva garantizada por la marcha incontenible de la Razón. Antes bien, es probable que nos acompañe durante mucho, mucho tiempo (claro, a menos que su expectativa de vida se reduzca drásticamente debido a la ausencia de un tónico apropiado). El problema, por lo tanto, exige con urgencia especialistas en traducción entre tradiciones culturales, y los sitúa en el lugar más central entre los expertos que puede llegar a requerir la vida contemporánea.

En pocas palabras, la especialidad propuesta se reduce al arte de la conversación civilizada. Ésta, naturalmente, es una clase de reacción al conflicto permanente de valores para la cual, gracias a sus aptitudes discursivas, mejor preparados están los intelectuales. Hablar con la gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla como mutantes; fortalecer la tradición propia con el libre recurso a la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas: la

tradición de los intelectuales, constituida por las discusiones vigentes, prepara a la gente a hacer bien todo esto. Y el arte de la conversación civilizada es algo que el mundo pluralista necesita de manera acuciante. Puede ignorarlo sólo a su propio riesgo. Conversar o perecer.

La mayoría de las elaboraciones recientes más influyentes en filosofía y ciencias sociales apuntan en la dirección de esa especialidad. Para mencionar sólo algunas: el paso de la noción "negativa" a la noción "positiva" de la ideología, que acepta que todo conocimiento se funda en última instancia en supuestos esencialmente irracionales y arbitrariamente escogidos, relacionados de manera determinista o azarosa con tradiciones y experiencias históricas parcialmente clausuradas, y que reemplaza la antigua división entre conocimiento "ideológico" (erróneo) y conocimiento "no ideológico" (verdadero) por la planteada entre un sistema de conocimiento sin conciencia de su carácter localizado y otro que emplea esa conciencia a los efectos de racionalizar (esto es, hacer comunicativamente eficaz) el intercambio entre sistemas de conocimiento; el redescubrimiento de la hermenéutica y el entusiasmo con que filósofos y científicos sociales saludaron *Verdad y método* de Gadamer, un sofisticado manifiesto contra la verdad metodológica y el verdadero método, que intenta redefinir la tarea de la filosofía o las ciencias sociales como una actividad de interpretación, de búsqueda del significado, al hacer que el "otro" sea comprensible, uno mismo entendible –facilitando así un intercambio entre formas de vida– y abrir a la comunicación mundos de sentido que de otra manera quedarían cerrados unos a otros; el neopragmatismo de la variedad de Rorty, que deplora el influjo ejercido durante los tres últimos siglos por la tradición cartesiana, lockeana y kantiana como un efecto de accidentes históricos desafortunados, elecciones erróneas y confusiones, considera la búsqueda filosófica de fundamentos universales e inconmovibles de la verdad como descaminada desde el principio y sugiere que los filósofos, en cambio, deberían centrar su atención en continuar la conversación civilizada de Occidente sin la consoladora pero engañosa convicción de su validez universal.

Ninguna de estas elaboraciones recientes da muestras de desencanto con el tipo de ámbito provisto por Occidente para la consecución de la vocación intelectual (al menos no en las manifestaciones de sus tendencias principales). Pese a las apariencias y los efectos de las conmociones, todas son en definitiva formas de defensa del modo de vida intelectual occidental en la condición de desasosiego causado por la disolución progresiva de la certeza, antaño fundada en la superioridad "evidente" de la sociedad occidental. Gadamer espera que la filosofía y las ciencias sociales hermenéuticamente conscientes ayuden a clarificar, expandir y enriquecer nuestra tradición, nuestro hogar, el punto de partida y horizonte de nuestra comprensión y sabiduría, el ámbito de nuestra coexistencia dialógica y civilizada con los otros, y de ese modo contribuyan a preservar nuestra tradición con su apertura a otras. Rorty es muy sincero con respecto al propósito de esta disposición a hablar, escuchar a la gente y sopesar las consecuencias de nuestra acción sobre los otros, y sugiere que es el tópico apropiado de la filosofía: su objetivo es proseguir una conversación que es inequívocamente nuestro proyecto, el modo de vida del intelectual europeo. En la nueva filosofía y las nuevas ciencias sociales abundan los llamamientos a un vocabulario compartido, un mundo común, una comunidad de significados. Están hechas a la medida humana, son cálidas, acogedoras, confortables como una casa de familia. Como las polillas de Marx, nos sentimos atraídos hacia la luz de la vela sobre la mesa familiar una vez desaparecida la luz del sol universal.

"Comunidad" es sin duda el concepto central de la filosofía y las ciencias sociales autoconscientemente posmodernas. Vino a reemplazar a la razón y la verdad universal y el método único que conduce a ambas. Es en la comunidad, más que en el progreso universal de la humanidad, donde los intelectuales de Occidente tienden a buscar el fundamento sólido de su rol profesional. ¿Cuál va a ser éste?

Para obtener una respuesta a esta pregunta, acudamos a Richard J. Bernstein, un analista muy perceptivo del escenario filosófico posmo-

demo.[21] Una lectura cuidadosa de su *Philosophical Profiles* revela un destino doble: entre comunidades (tradiciones, formas de vida), se convoca a los intelectuales a cumplir su papel de intérpretes; dentro de la suya propia, todavía deben desempeñar de alguna forma el de legisladores: su papel consiste ahora en resolver o arbitrar en casos de controversia (naturalmente, las controversias *entre* las comunidades y *dentro* de ellas reciben diferentes estatus filosóficos). Dentro de la comunidad, los filósofos tienen el derecho y el deber de explicitar las reglas que determinan quiénes son los participantes racionales en las discusiones y quiénes no; su papel es evaluar la justificación y objetividad de los puntos de vista, y proporcionar los criterios de una crítica que debido a ellos será vinculante. Dentro de la comunidad, los filósofos pueden y deben asegurar la supervivencia de la certidumbre, el dominio de la razón, aunque esta vez exclusivamente por el vigor de su propia obra.

A primera vista, la distinción parece convincente. Evoca la experiencia de, digamos, un seminario universitario, en que todos los presentes esperan que todos los demás "compartan un vocabulario", sean miembros de un "mundo común", participen en la "comunidad de significados"; a esas esperanzas tácitas nos referimos en nuestras colaboraciones en los seminarios que, por cierto, sin ellas no serían posibles. Debido a que creemos alcanzado de una vez por todas –o al menos que se mantiene en vigor a lo largo del debate– un consenso sobre los supuestos esenciales de la discusión (esto es, las condiciones de comunicación), podemos buscar un acuerdo sobre la validez de afirmaciones diferentes y hasta contradictorias hechas en ese debate. Hay reglas que en principio hacen posible dicho acuerdo; por ejemplo, la autoridad de los "hechos" o la "evidencia empírica"; la autoridad de la consistencia lógica. Tales reglas nos permiten determinar "cuáles son los participantes racionales y cuáles no". Podemos decidir "sobre la

[21] Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press, 1986.

verdad de la cuestión", o al menos sobre lo que hay que hacer para establecer la verdad de la cuestión. Esta experiencia difiere pronunciadamente de, digamos, una sesión de negociaciones entre voceros de campos reconocidamente enemigos, con respecto a la cual se supone la contradicción de intereses, objetivos, puntos de vista, selección de hechos pertinentes, etc.; habría pocas esperanzas de que la capacidad dadora de autoridad de la verdad o la aptitud de la consistencia lógica superaran una asimetría de los recursos de poder. Las dos experiencias hacen plausible la distinción entre, respectivamente, el papel intrínseco (intracomunitario) y extrínseco (intercomunitario) de los intelectuales, entre los papeles de legisladores e intérpretes. El problema, sin embargo, es cómo trazar la distinción entre las situaciones que exigen uno u otro de los papeles.

La erosión del influjo universal del marco dentro del cual se desarrolló y cobró forma la tradición intelectual occidental puso al descubierto el vínculo antes invisible entre la validez pragmática de esa tradición y el carácter común de la "forma de vida" o la "comunidad de significados". La cuestión es, sin embargo, cuán grande es la comunidad. ¿A quiénes vincula? ¿Dónde deberían trazarse sus fronteras?

En su búsqueda de una definición eficaz de la nación, Ernest Gellner comprobó que

> [l]as naciones como una manera natural y caída del cielo de clasificar a los hombres, como un destino inherente aunque largamente demorado, son un mito; el nacionalismo, que a veces toma culturas preexistentes y las convierte en naciones, otras veces las inventa y a menudo borra esas culturas preexistentes: ésa es una realidad, para bien o para mal, y en general ineludible [...]. Las naciones sólo pueden definirse en términos de la era del nacionalismo y no, como cabría esperar, al revés.[22]

[22] Gellner, *Nations and Nationalism*, *op. cit.*, pp. 48-49, 55.

Las naciones son un tipo peculiar de comunidad, pero la intuición de Gellner tiene evidentemente aplicaciones más generales. Guarda relación directa con nuestro problema. Revela a la comunidad –el nombre filosófico para un territorio dentro del cual los intelectuales todavía pueden desplegar sus capacidades legislativas–, antes que nada, como un postulado, un proyecto, una estrategia, una declaración de intenciones y la acción que las sigue. El problema no es "qué agrupación particular de hombres puede describirse como una verdadera comunidad", sino a qué agrupamiento específico asignamos el tipo de comportamiento visto como válido, eficaz y por lo tanto "racional" dentro de una "comunidad". Las comunidades no son unidades de "clasificación natural y caída del cielo", sino productos de una acción diferenciadora y separadora. Están y deben estar constituidas por dichas acciones.

Con el uso del razonamiento de Gellner sobre la relación entre naciones y nacionalismo hemos dado a entender que la proyección del origen de una unidad aparente de clasificación no es exactamente una novedad. La transformación de la variedad en unidad, la sustitución de una diversidad de formas de vida por "*la* cultura" ha sido un rasgo muy prominente de la historia intelectual occidental. Lo que parece ser nuevo y presentar problemas sin una solución probada es que el "comunalismo" de la hora actual, a diferencia del "nacionalismo" descripto por Gellner, es en esencia sólo una empresa filosófica, carente del respaldo de los poderes emergentes del estado absolutista de que disfrutó el nacionalismo. Para decirlo de algún modo, el proselitismo de los primeros intelectuales navegó hacia su éxito sobre la ola de la historia; se amoldaba a un poder que aspiraba a la ascendencia espiritual, la integración societal y el control fundado en la legitimación y la lealtad patriótica. El comunalismo no parece compartir la suerte histórica del nacionalismo.

Durante la mayor parte de su historia, los intelectuales occidentales extrajeron los planes de una sociedad mejor, civilizada o racional, de la extrapolación de su experiencia colectiva en general y los su-

puestos contrafácticos de su modo de vida en particular. No obstante todas las diferencias específicas entre los numerosos proyectos, una "buena sociedad" poseía invariablemente un rasgo: era una sociedad bien amoldada a la representación del papel y el florecimiento del modo de vida intelectual. El mundo de los intelectuales estaba políticamente dividido. Compartían su suerte con uno u otro de los adversarios de clase trabados en un áspero conflicto por los recursos de poder del estado. Cada elección, sin embargo, se argumentaba y legitimaba en términos de la esperanza de que la clase escogida deseara y pudiera crear o sostener una sociedad que diera cabida a las búsquedas intelectuales; una sociedad que admitiera en la práctica el lugar central de los dominios específicamente intelectuales (como la cultura y la educación) y el papel crucial de las ideas en la reproducción de la vida comunitaria.

Ningún agente histórico parece responder hoy a esta descripción. La esperanza de que el mundo pueda ser un lugar seguro y cómodo para el trabajo intelectual no tiene un foco histórico en que centrarse. Tal vez fue la conciencia de este aspecto de la nueva era el que encontró su expresión un tanto sublimada en la "desaparición del agente histórico" de Touraine o la "crisis de legitimación" de Habermas. Lo que ambas expresiones transmiten es la comprensión profunda de que las ambiciones que fundaban la validez del modo intelectual de vida han fracasado. No hay ningún presunto déspota ilustrado a la búsqueda del consejo de los filósofos. Sólo hay filósofos que tratan desesperadamente de crear comunidades y sostenerlas exclusivamente con el poder de sus argumentos. Hasta ahora, las únicas así creadas y sostenidas con eficacia fueron las suyas propias.

10. *Dos naciones, segunda versión: los seducidos*

Desde hace ya muchos años, los "puritanos" ocuparon un lugar desproporcionadamente grande entre las inquietudes intelectuales. No los puritanos cabezas redondas,* regicidas, iconoclastas y cazadores de brujas; no los puritanos exilados de Nueva Inglaterra, piadosos, temerosos de Dios y supersticiosos; para el caso, tampoco ningún puritano histórico en particular. El objeto de la intensa atención intelectual ha sido un puritano laboriosamente armado con retazos, a partir de escritos diestramente seleccionados de sabios y santos, alrededor del plan investido en el modelo de la modernidad como el sitio de la razón y la racionalidad. El relato moral de Weber armó a los intelectuales con un mito etiológico muy poderoso de la modernidad. (Y debe haber sido halagador para los magnates de la industria capitalista: presentaba sus fortunas como un producto secundario, no ambicionado e imprevisto, de una vida santa, el ascetismo y la búsqueda de fines nobles. Pero a la sazón no queda en absoluto claro si a los magnates les importó esta especie de halago y si se contaron entre los ávidos lectores de cuentos de hadas.) Más que a nadie, el cuento de Weber gustó

* Apodo burlón dado a los miembros del partido parlamentario o puritano de Oliver Cromwell durante las guerras civiles del siglo XVII en Inglaterra, debido a que llevaban la cabeza casi rapada, en contraposición a los realistas que, a imitación del monarca, usaban el pelo largo y ensortijado (N. del T.).

enormemente a los intelectuales. En el mito del puritano, éstos inmortalizaron un reflejo especular de sí mismos, de sus ambiciones incumplidas pero aún vívidas por ese dominio sobre la historicidad que anhelaron con vehemencia y del que a veces –contra todos los inconvenientes– se atribuyeron la posesión.

En rigor de verdad, la conocida idea de las "afinidades electivas" no fue el producto de un frío y desapasionado escrutinio de la evidencia empírica, y no hay volumen alguno de investigaciones históricas que puedan convertirla en tal cosa. Se construyó retrospectivamente, desde el punto de observación privilegiada de la "jaula de hierro" de un mundo acabadamente racional en el cual presuntamente vivíamos o viviríamos el día de mañana; fue esta jaula de hierro la que sirvió de prototipo de la "ligera capa" otrora apoyada sobre hombros santos. Los verdaderos héroes del mito de Weber no fueron ni un Calvino, ni un Baxter, ni un Franklin, sino precisamente esta "afinidad electiva", el vínculo indestructible entre el mundo racional y la pasión por la perfección, una vida proba, el trabajo duro, la domesticación de los instintos y las emociones, la postergación de la satisfacción, la "obra de una vida de virtud", el control del cuerpo humano y el destino. El cuento de Weber no es y nunca fue la descripción de un acontecimiento histórico. Como ocurre con todos los mitos, se sitúa fuera del tiempo histórico. Es el texto de un misterio que todos escribimos y en el cual nos escriben, el guión de un interminable pero siempre completo drama de la modernidad.

El "capitalismo" de la "afinidad electiva" representaba la "sociedad racionalmente organizada" (de la cual la "búsqueda racional de la ganancia", el homenaje de Weber al modelo intelectual de historicidad por entonces de moda, era sólo un aspecto, aunque central). El puritano simbolizaba el hombre "orientado hacia adentro" y autocontrolado que los intelectuales, desde la perspectiva de su propio modo de vida, analizaron como el actor central de una sociedad guiada por la razón, y también como su producto. Entre ellos, el puritano y la "búsqueda racional de la ganancia" representaban el designio y la factibili-

dad del proyecto intelectual: su matrimonio daba sentido y confianza al impulso intelectual hacia un mundo hecho a su imagen. Para parafrasear a Voltaire, si no hubiera habido puritanos, habría que haberlos inventado.

Tal vez sea una regla que la necesidad de un mito etiológico y extratemporal se siente con mayor fuerza cuando un tipo particular de realidad social experimenta los primeros síntomas prodrómicos del final que se acerca. Más probablemente aún, la intensidad con que se desmiente el mito cobra fuerza con la declinación de la "obviedad" y confianza en sí misma de esa realidad. El cuento de Weber tuvo que esperar que se lo redescubriera, apreciara adecuadamente y situara en el centro mismo de la atención intelectual. La búsqueda del puritano, de su característica única, su formidable realización histórica, comenzó en serio cuando los pensadores que sopesaban la dirección que había tomado su sociedad primero sintieron y luego proclamaron en voz alta que se había apartado de su plan original, tomaba un cariz equivocado y algo de vital importancia se perdía o estaba a punto de desaparecer. Fue como si el puritano se tornara más fascinante cuanto más vivamente se sentía su ausencia. Ostensiblemente, Weber construyó su versión moderna del mito prometeico para explicar el *origen* de la modernidad. Recientemente, se ha examinado al puritano para explicar principalmente su *desaparición*.

A decir verdad, no es seguro que la premonición del final inminente de un mundo en que la perfección asumía la forma de la racionalidad (o la premonición de la futilidad de la esperanza en un mundo semejante) no tuviera un papel importante en la decisión original de Weber de codificar los preceptos de la ética puritana. En la época en que estaba sumergido en este estudio, el clima intelectual de Europa ya rebosaba de profecías de desastre y advertencias de que la supervivencia de una sociedad basada en la razón e ideales culturales elevados estaba en peligro. El puritano todavía no había nacido o las noticias de su nacimiento no habían llegado a los escritores del Apocalipsis, pero pese a eso todos ellos –cada uno desde su propio punto

de partida— se encaminaban a tientas hacia algo extraño y misteriosamente similar al modelo de Weber; este aún innominado puritano se encontraba detrás de la grandeza de la civilización moderna, en tanto que su retirada o eliminación anunciaba la conmoción próxima.

Y así Nietzsche deploraba la pasión de sus contemporáneos por lo efímero y lo momentáneo, su sometimiento a las plagas del *Moment* (momento), *Meinungen* (opiniones) y *Moden* (modas); la desintegración de sus vidas en una sucesión de experiencias, emociones y cosquilleos fugaces, sin plan ni designio; su notoria falta de toda capacidad para un esfuerzo o un autosacrificio premeditado y de largo plazo en nombre de un proyecto valioso (uno desearía decir: la disposición puritana a postergar la satisfacción).[1] Gustave Le Bon proclamó que la próxima sería "una era de masas", y definió a éstas como un marco social en el cual se borra la individualidad, definida a su vez como la aptitud de formular juicios racionales. El imperio de las masas es el fin de la civilización, ya que toda vida civilizada debe fundarse en fuerzas morales, que aseguren un movimiento hacia la autoperfección y una vida de razón.[2] La civilización está formada por cierta constitución mental y tiene su fundamento en el carácter de su gente.[3] La mentalidad popular, que ahora se impone a la racional, se destaca por su credulidad, ingenuidad, sumisión a la guía de otros e incapacidad para el autocontrol o la acción autovigilada (nos gustaría decir: la mentalidad popular, en su dominación, perdió las cualidades puritanas).[4] La distopía de Ortega y Gasset apareció un poco después, pero sólo hizo más agudas las corazonadas e intuiciones de sus numerosos predecesores; y, sobre to-

[1] David Frisby, *Fragments of Modernity. Themes of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Oxford, Polity Press, 1985, pp. 28-32.

[2] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 12ª edición, París, Alcan, 1907, pp. 3, 51, 55-56 [*Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 1983].

[3] Gustave Le Bon, *Les Lois psychologiques et l'évolution des peuples*, 7ª edición, París, Alcan, 1906, pp. 64-65, 117.

[4] Gustave Le Bon, *La psychologie politique*, París, Flammarion, 1916, pp. 124, 136.

do, se había convertido en un clásico instantáneo e inflamado la imaginación europea mucho antes de que el cuento de Weber volviera a estar en el candelero. En Ortega, el diagnóstico de la ruina inminente se concentró en nuestra existencia "de la mano a la boca", nuestro anhelo vehemente de una vida exenta de toda restricción, nuestra psicología "de niños malcriados", nuestra satisfacción con lo que somos y la falta de voluntad para ser mejores, en tanto que una vida verdaderamente noble debe ser "sinónimo de una vida de esfuerzo" (a uno le gustaría decir: lo que nos falta es precisamente el impulso puritano hacia la autolimitación y el autoperfeccionamiento).[5]

Hubo muchos Virgilios y Ovidios que anticiparon el Evangelio. Éste dio un nombre y un foco a lo que buscaban y trataban de determinar con precisión: el puritano, el hacedor de un mundo regido por la razón, y ulteriormente su producto previsto; un producto que, sin embargo, no logró materializarse.

No todos los escritores que exploran el legado del puritano tienen sólo elogios irrestrictos para este evasivo heraldo de la modernidad. Richard Sennett es tal vez uno de los más conspicuos ejemplos de los analistas que decodifican los males de la agotada modernidad como la venganza póstuma del puritano, la salida a la superficie de los aspectos "más corrosivos" de su personalidad: una preocupación excesiva por la autentificación de sí mismo, una vida proba, la abnegación, la "introversión" resultante en narcisismo contemporáneo, una obsesión por el yo, la disipación de la aptitud de desempeñar un papel o llevar una vida pública, la degeneración de la privacidad en intimidad y de la sociabilidad en un juego interminable orientado hacia la exaltación de sí mismo.[6] Esta crítica devastadora de la mágica transformación histó-

[5] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

[6] Richard Sennett, *The Fall of the Public Man*, Nueva York, Vintage Books, 1978, pp. 11-12, 333-335 [*La crisis del hombre público*, Barcelona, Península]; "Destructive *Gemeinschaft*", en Norman Birnbaum (comp.), *Beyond the Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 171 y ss.

rica de la ética protestante, aunque expone los insospechados peligros intrínsecos al héroe tal como lo pintó Weber, no niega necesariamente el valor del puritano en su forma idealizada. Sólo declara su irrealidad.

El tono dominante es de oposición: el puritano ha fallecido o está a punto de hacerlo, y una personalidad totalmente diferente ocupó su lugar. Una personalidad tanto más odiosa por el hecho de ser exactamente lo opuesto de la que *les philosophes* soñaron modelar, y singularmente poco receptiva al tipo de servicios que los descendientes de éstos se sentían destinados a ofrecer y para los que tenían las aptitudes necesarias.

En lo que presuntamente ha sido la afirmación más apasionada de la desaparición del puritano y sus calamitosas consecuencias, John Carroll anuncia el advenimiento de una "cultura remisiva" que produce y es producida por la "personalidad remisiva".

> La cultura remisiva es antimoralista por prescripción. En una cultura moralista, como la puritana, los conflictos entre las demandas de la sociedad y el deseo de un individuo se resuelven mediante la imposición de prohibiciones; normas indiscutidas que gobiernan la conducta actúan como paliativos al pánico y la desesperación. La única norma consciente del remisivo hedonista es ser antipuritano, guiarse por una simbólica de demandas morales anarquistas –laxos mandatos a ignorar las normas–, dudar de todos los valores heredados y negar la primacía de toda organización y personalidad particulares. Este estado es el de una "revolución cultural permanente", con la salvedad de que un asalto demasiado vigoroso a las antiguas estructuras de orden es neurótico, sintomático de que esos órdenes se toman demasiado en serio y de que no se está adecuadamente emancipado de ellos [...].
>
> Pero más que ninguna realidad, este anarquismo representa la visión que el remisivo tiene de sí mismo. Un estilo remisivo es necesariamente normativo, aprobatorio de la espontaneidad, la intimidad, la liberación hedonista y la apertura emocional, y desaprobatorio de la autoridad y el control, lleno de reproches contra la actitud reprochadora [...].

> En el nivel moral, la remisión representa el perdón de todos los pecados; en el institucional, la liberación de todos los controles [...]. Se eliminan los fundamentos objetivos de la culpa; nada ni nadie debe censurarse, la única responsabilidad que recae en el individuo es la de elegir con éxito sus placeres.

El "hombre remisivo" de Carroll es exactamente lo contrario del puritano, y de ninguna manera su progenie, legítima o no: "[E]l hombre económico fue renunciante, analmente retentivo y puritano, en tanto que el remisivo es apetitivo, oralmente indulgente y en muchos aspectos católico". "[L]a autoridad interior [del puritano] depende del compromiso con una estructura restrictiva del yo, y a su vez la primacía del *ethos*; pero en el caso del hombre remisivo hedonista, el yo se revela en definitiva como una jaula que no sirve a otro propósito que el de limitar sus placeres." Y, para resumirlo todo, "[l]a búsqueda de la belleza, y en particular la de una imagen de la perfección, acompaña los lineamientos del puritanismo [...]. El entretenimiento, en contraste, sirve íntegramente como un medio de liberación".[7]

En la tajante yuxtaposición de Carroll, deliberadamente exagerada y provocativa, se revela el significado de la conmoción de la "muerte del puritano": éste sirve para expresar de manera sintética la aceptación de las coacciones y la autoridad supraindividual, el esfuerzo pronto a reprimir los impulsos emocionales y subordinarlos a los preceptos de la razón, la creencia en un ideal de perfección y fundamentos objetivos de la moral, la estética y la superioridad social, la autolimitación y el autoperfeccionamiento. En otras palabras, el puritano –el del debate sobre la "muerte del puritano"– se presenta como el morador del mismísimo mundo que los intelectuales de la Ilustración empezaron a construir. Representa, simultáneamente, la sociedad regida por la Razón y que impone coacciones en su nombre, y sus

[7] John Carroll, *Puritan, Paranoid, Remissive: A Sociology of Modern Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 17-19, 21, 45, 56.

productos previstos, hombres que han interiorizado sus reglas y sirven de anfitriones solícitos a las "guarniciones de las ciudades conquistadas". La "muerte del puritano" simboliza la sensación de que tales esperanzas se han frustrado irremediablemente. Lo que hoy, retrospectivamente, parece haber sido el "proyecto" de la modernidad, evidentemente no funcionó. Ni la cultura en su conjunto ni sus miembros individuales parecen ser ya pasibles (si es que lo fueron alguna vez) de recibir el tipo de tratamiento civilizador para el que se prepararon *les philosophes* y para cuyo cumplimiento se capacitaron sus herederos. Sin puentes hacia la realidad de la vida cotidiana, sin influencia sobre los cuerpos o los espíritus de los hombres y mujeres comunes y corrientes, las ambiciones legislativas legadas por *les philosophes* e institucionalizadas como la memoria colectiva constitutiva de los intelectuales parecen desesperadamente encerradas en la torre de marfil de la teoría y la crítica ineficaz; en el mejor de los casos, pueden servir hoy como fórmula para una más (por más noble y ricamente satisfactoria) entre muchas actividades intelectuales especializadas y compartimentadas; una actividad cuya única finalidad es su propia continuidad.

Las esperanzas, por cierto, alguna vez quitaron el aliento. Los ilustrados, los cultos, los intelectuales creyeron que tenía algo de gran importancia que ofrecer a una humanidad enfermiza y *a la espera*; creían que las humanidades, una vez transmitidas y absorbidas, humanizarían; que remodelarían la vida de los seres humanos, sus relaciones, su sociedad. La cultura, el producto colectivo y posesión atesorada de los intelectuales, se veía como la única posibilidad que tenía la humanidad de evitar los peligros combinados de la anarquía social, el egoísmo individual y el desarrollo unilateral, mutilante y desfigurante del yo. La cultura iba a ser un esfuerzo dirigido, pero entusiasta y universalmente compartido, por alcanzar la perfección. Nadie expresó esta esperanza con más intensidad que Matthew Arnold:

> La cultura, que es el estudio de la perfección, nos lleva [...] a concebir la verdadera perfección humana como una perfección *armoniosa*, que

> desarrolla todos los aspectos de nuestra humanidad; y como una perfección *general*, que desarrolla todas las partes de nuestra sociedad [...]. La idea de perfección como condición *interna* de la mente y el espíritu está en discrepancia con nuestro fuerte individualismo, nuestro odio a todos los límites puestos al curso irrestricto de la personalidad individual, nuestra máxima de "cada hombre para sí mismo". La idea de la perfección como una expresión *armoniosa* de la naturaleza humana está en discrepancia, sobre todo, con nuestra carencia de flexibilidad, nuestra incapacidad para ver más de un lado de una cosa, nuestra intensa y enérgica absorción en la búsqueda particular en que nos encontramos [...].
>
> La cultura no trata de satisfacer infatigablemente lo que puede ser la voluntad de cada individuo vulgar, la regla por la cual se forma a sí mismo; sino de acercarse cada vez más a la idea de lo que es verdaderamente bello, agraciado y decoroso, y lograr suscitar el agrado de la persona vulgar.[8]

Arnold no expuso en ninguna parte las reglas por las cuales puede reconocerse lo que es "verdaderamente" bello, agraciado y decoroso. Eso no impide que de su manifiesto se desprenda un aire de certidumbre y confianza en sí mismo. Arnold *sabía*, sabía sin lugar a dudas, qué es bello y decoroso, qué es la "dulzura y la luz"; y sabía sin lugar a dudas que si tuviera la oportunidad, todo el mundo debería estar de acuerdo con él. Esta confianza en sí mismo no se basaba en una convención metódica; no estaba fundada en un acuerdo institucional acerca de las reglas de procedimiento. La certidumbre de Arnold sacaba su fuerza del más sólido de los fundamentos posibles, la jerarquía indiscutida de los valores, que simbolizaba una jerarquía indiscutida de autoridad. Lo que las personas situadas en el pináculo de la civilización *veían* como agraciado y meritorio era *verdaderamente* agraciado y meritorio. No había otra vara con que medir la belleza y la dignidad.

[8] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), Cambridge, Cambridge University Press, 1963, pp. 11, 49, 50.

En más de un sentido, es posible ver los dos artículos de George Steiner titulados "In a post-culture" como *Culture and Anarchy* revisitada.[9] No saber lo que hoy sabemos, dice Steiner, fue el privilegio de Arnold o Voltaire; la ignorancia daba confianza. Nosotros sabemos lo que ellos no: que las humanidades no humanizan, o al menos no lo hacen necesariamente. Desde las alturas de lo que legítimamente pasaba en la época por la cumbre de la civilización, parecía obvio que había una "congruencia [preestablecida] entre el cultivo de la mente individual por medio del conocimiento formal y un mejoramiento de las cualidades recomendables de la vida". Para nosotros no parece obvio en absoluto; peor aún, nos resultaría muy difícil argumentar que algo es un "mejoramiento", dado que hemos abandonado el axioma del progreso, perdido la técnica del "soñar el futuro", dejamos de estar "animados por la utopía ontológica" y con todo ello perdimos la capacidad de distinguir "lo mejor" de "lo peor". Nuestro tiempo puso fin a la estructura de valores jerárquicos acordados (uno diría más bien: dominantes) y trajo el rechazo de todos los "cortes binarios que representaban la dominación del código cultural sobre el natural", como los existentes entre Occidente y el resto, los cultos y los incultos, estratos superiores e inferiores. La superioridad de la cultura occidental ya no parece evidente por sí misma; con esto, hemos perdido el "centro confiable", sin el cual no hay cultura. El nuestro, en efecto, es el tiempo de la "poscultura". La cultura, insiste Steiner, debe ser elitista y valoradora. Atacadas y en discusión estas dos características, el futuro de nuestra civilización es "casi imprevisible". Uno siente la tentación de resumir: la dicotomía de Arnold era apropiada, la elección siempre ha sido entre cultura y anarquía. Pero Arnold no sabía cuál de las dos habría de elegirse.

[9] George Steiner, *Extraterritorial*, Londres, Atheneum, 1976 [*Extraterritorial*, Barcelona, Barral].

No todos los sociólogos que estudian la cultura moderna acompañarían a Steiner hasta el final en sus presentimientos apocalípticos, pero la mayoría estaría de acuerdo con la sustancia de su diagnóstico: la jerarquía antaño indiscutida de los valores se ha desmoronado, y el rasgo más conspicuo de la cultura occidental de hoy es una ausencia de fundamentos en referencia a los cuales puedan hacerse juicios de valor con autoridad. Naturalmente, los sociólogos están interesados en los procesos sociales que condujeron a tal desenlace. ¿Por qué el impulso de la Ilustración se interrumpió lejos de la perfección "general" y "armoniosa" de la sociedad y sus miembros? ¿Por qué no logró materializarse la anhelada congruencia entre el conocimiento formal y las cualidades recomendables de la vida? ¿Qué fue lo que funcionó mal? ¿Tenía que funcionar mal?

Una de las respuestas más comunes a esas preguntas es la división autopropulsada e incontenible del conocimiento humano en una multitud de especialidades estrechamente circunscriptas, parciales y sólo laxamente relacionadas. El tópico se discute amplia e incesantemente, pero sigue siendo insuperable la formulación seminal del vínculo entre el destino de la cultura y el desarrollo de la tecnología y las ciencias guiado exclusivamente por la lógica de las herramientas y las capacidades productivas a las que éstas dieron origen, que hace más de setenta años propuso Georg Simmel. La de Simmel es una versión moderna de la historia del aprendiz de brujo: emancipadas de las finalidades humanas a las que servían originalmente, las herramientas se convierten en sus propias finalidades y dictan el ritmo y la dirección de su propio movimiento.

> Lo que empuja hacia adelante los productos del espíritu es la lógica cultural y no la lógica científica natural de los objetos. Allí radica el impulso fatídicamente inmanente de toda tecnología, ni bien ha superado el marco del consumo inmediato. Así, la producción industrial de una diversidad de productos genera una serie de subproductos estrechamente relacionados que, propiamente hablando, no son necesarios. Sólo la compulsión a la plena utilización del equipamiento

> creado exige que lo sean. El proceso tecnológico exige ser completado por vínculos no requeridos por el proceso físico. Surgen vastas ofertas de productos que originan una demanda artificial sin sentido desde la perspectiva de la cultura del sujeto. En varias ramas de la ciencia las cosas no son diferentes. Por ejemplo, por un lado las técnicas filológicas se han desarrollado hasta adquirir una fineza y precisión metodológica insuperables. Por el otro, el estudio de tópicos que podrían ser de genuino interés para la cultura intelectual no se renueva con tanta rapidez. Así, con frecuencia el esfuerzo filológico se convierte en micrología, afanes pedantes y una elaboración de lo inesencial en un método que sigue funcionando por su propia cuenta, una extensión de normas sustantivas cuyo camino independiente ya no coincide con el de la cultura como una consumación de la vida [...].
>
> No hay razón por la que no deba multiplicarse hasta el infinito, por la cual un libro no se agregue a otro libro, una obra de arte a otra obra de arte, una invención a otra invención. La forma de la objetividad como tal tiene una ilimitada capacidad de realización. Esta voraz capacidad de acumulación es lo más profundamente incompatible con las formas de la vida personal.[10]

"La tragedia de la cultura" consiste para Simmel en el hecho de que la ciencia, la tecnología, las artes, multiplicadas por el impulso del espíritu humano hacia el mejoramiento y la perfección, se vuelven cada vez más irrelevantes para su creador y su objetivo inicial, y esto a causa de su mismo éxito. Las humanidades no humanizan porque sus ramificados, profusos y florecientes retoños dejaron, ante todo, de ser "humanidades". "El Creador" ya no se reconoce en sus creaciones. Se le presentan como seres extraños, objetivos, que amenazan, por su ausencia de familiaridad y su "exterioridad", su propio ámbito de control.

Para expresarlo de otro modo, la visión de Simmel es la de un "adelgazamiento" progresivo de la ubicación donde las intenciones ci-

[10] Georg Simmel, "On the Concept and the Tragedy of Culture", en *The Conflict in Modern Culture...*, *op. cit.*, pp. 42-44.

vilizadoras de la Ilustración pueden conservar su ímpetu. "El intelectual" se convierte ahora en un concepto que separa a los portadores de la cultura no sólo de los iletrados, ignorantes, primitivos u otros incultos, sino también de más de un científico, técnico y artista. No es de sorprender que Simmel haya jugado con la idea del intelectual como un extranjero –un extranjero en un mundo saturado de ciencia, tecnología y arte–. En ese mundo, el intelectual, en su papel tradicional de legislador cultural, debe ser un vagabundo trágico y sin hogar. Su tragedia se ve exacerbada por la comprensión de que ninguno de los muchos enclaves especializados de la Razón es susceptible de acogerlo nuevamente como su dirigente equivocadamente ignorado; la mayoría ni siquiera lo recordará como su venerable –aunque desactualizado– ancestro. Nadie necesita ya su guía, excepto unos pocos extranjeros como él mismo.

La sensación del aprendiz de brujo de haber perdido el control de su propio producto y herencia puede remontarse tal vez al hecho de que los discursos de la verdad, el juicio y el gusto, que parecían ser plenamente administrados por los intelectuales (y en los que sólo éstos participaban legítimamente), son hoy controlados por fuerzas sobre las que ellos, metaespecialistas en la convalidación de la verdad, el juicio y el gusto, tienen poco control, si lo tienen. Otras fuerzas se han apoderado de la dirección –instituciones autónomas de investigación y aprendizaje especializados, que no necesitan otra convalidación que la que les dan sus propias reglas procedimentales con respaldo institucional, o establecimientos igualmente autónomos de producción de mercancías, que no necesitan otra ratificación que el potencial productivo de su tecnología–. Y sobre este mundo institucionalmente fragmentado se destaca la nueva metaautoridad otorgadora de convalidaciones: el mercado, en el que el precio y la "demanda efectiva" tienen la facultad de distinguir entre verdadero y falso, bueno y malo, lindo y feo.

Las de Simmel y Steiner fueron presuntamente las batallas más valientes, pero de retaguardia, libradas por el legislador intelectual ya

derrotado. Otras escaramuzas de retaguardia fueron puestas en escena por los teóricos de la "cultura de masas", horrorizados por las tendencias en que sus sucesores –reconciliados con la condición posmoderna– se regocijarían. En esas otras escaramuzas, el mercado se convirtió en el blanco principal. Se lo acusó de apropiarse ilegalmente del derecho a decidir en las cuestiones en que sólo la élite cultural tenía un juicio digno de confianza. Tras haber subordinado la convalidación de la cultura al juicio práctico de las demandas cuantificables, el mercado redujo la élite cultural a uno más entre los muchos "grupos de interés del gusto" que rivalizan entre sí por la atención benevolente del consumidor. Ostentosa y autoconscientemente orientado hacia las minorías y con una noción de su propio valor superior que siempre dedujo de su inaccesibilidad para la gente común, el gusto de la "alta cultura" estaba singularmente mal preparado para semejante competencia, y era inevitable que le fuera mal. En consecuencia, no podía aceptar la legitimidad de un tribunal en que el mercado actuaba como juez y parte al mismo tiempo.

En un contexto diferente, David Joravsky escribió una vez sobre "la dependencia de la libertad intelectual con respecto a la desdeñosa indiferencia de los políticos modernos para con el mundo del intelecto".[11] Ya hemos analizado el cambio seminal en los fundamentos del poder estatal que siguió al desarrollo de las técnicas panópticas de control y la creciente capilarización del poder social; desarrollos que condujeron al gradual desplazamiento de las legitimaciones ideológicas y en definitiva a hacerlas irrelevantes para la reproducción de la integración sistémica. Visto desde el lado opuesto, el mismo proceso puede describirse como una emancipación gradual del trabajo intelectual con respecto a las coacciones políticas del estado; la libertad y la

[11] David Joravsky, "The Construction of the Stalinist Psyche", en Sheila Fitzpatrick (comp.), *Cultural Revolution in Russia 1928-1931*, Indiana University Press, 1978, p. 121.

irrelevancia están sin duda estrechamente relacionadas una con otra. Su proximidad impide que los intelectuales vean el proceso con una satisfacción sin sombras; o, más bien, lleva a una profunda escisión en la élite culta, antaño unificada (en la definición de sí misma, si no en la praxis). Las especialidades multifacéticas señaladas por Simmel gozan de su libertad y hacen lo mejor posible con su pertinencia localizada y parcial y su control espacial y funcionalmente limitado. El núcleo duro de la élite culta, que prosigue el metadiscurso de la modernidad, consagrado a la problemática tradicional de la verdad, el juicio y el gusto y la misión tradicional de legislar la validez, sólo conoce una pertinencia: de escala global y función política. Eliminada ésta, el metaintelectual debe sentirse desposeído. Más que la libertad asociada, lo que experimenta con mayor intensidad es el costado irrelevante del trato.

El comentario de Joravsky tiene una conexión más amplia; se aplica a la esfera de la cultura en su conjunto. Aquí, como en el campo del "discurso de la legitimación", la irrelevancia produce libertad. El advenimiento del estado moderno con su interés en extirpar la diferenciación local, los modos de vida autónomos y autopropulsados basados en la comunidad, para reemplazarlos por una pauta de disciplina unificada y general de la sociedad, necesitaba una cruzada cultural para su consumación. Las ambiciones organizadoras del estado "jardinero" armonizaban bien con la ambición globalizadora del proselitismo intelectual. La política del estado y el esfuerzo civilizador de los intelectuales parecían actuar en la misma dirección, alimentarse y reforzarse recíprocamente y depender uno del otro para su éxito. Como en el caso del discurso legitimador, sin embargo, el estado moderno se hizo progresivamente menos dependiente del alcance uniformador de las cruzadas culturales. Plenamente desplegadas sus técnicas panópticas, el estado prospera con divisiones, separaciones y clasificaciones burocráticas. "*Où sont les croisades d'antan?*" ¿Por qué tendrían que necesitarlas los políticos? La élite culta conservó, sin lugar a dudas, su estatus social superior; pero los valores que se jactaba de proteger y mostraba

como prueba de su importancia colectiva han perdido su pertinencia política, y por lo tanto el carácter obvio de su superioridad.

Liberada de su carga legitimadora, la cultura podría ser –y ha sido– desplegada en un nuevo papel integrador. La libertad originada en la irrelevancia sistémica de la cultura aportó pocos beneficios a la élite educada respecto de sus ambiciones de legislar sobre los valores. No fue ella quien ocupó el lugar dejado vacante por los políticos. Privados de respaldo político, los esfuerzos por lanzar nuevas cruzadas culturales deben haber parecido cada vez más extravagantes como ideas y ridículos como prácticas. Para horror de los legisladores culturales, la emancipación de la cultura con respecto al control estatal demostró ser, ineludiblemente, la emancipación con respecto a su propio poder. Superflua en el ámbito de la integración sistémica, la cultura se trasladó a la esfera de la integración social, donde se encontró en compañía de todos los otros poderes capilares, abundantes y diminutos, y compartió su falta de foco, diversidad y difusión.

Desde el punto de vista de la historia cultural, sin embargo, éste no fue un retorno a la esfera original en que moraba la cultura antes de que se la desplegara –a principios de los tiempos modernos– al servicio de la integración sistémica del estado moderno. La esfera, funcionalmente similar a su equivalente premoderno, asumió una forma institucional posmoderna de carácter y consecuencias muy diferentes. En el transcurso de la larga marcha del estado moderno, las bases comunales de los poderes localizados fueron eficazmente destruidas; ya no eran accesibles cuando la cultura, superflua en la reproducción sistémica, regresó al nivel social, subsistémico. Sin embargo, la esperaban otras bases de poder localizado, que pronto hicieron de ella el objeto de su administración. Esas bases se ubicaban en la red institucional del mercado; la cultura se convirtió en una mercancía comercializable, sujeta como otras al tribunal supremo donde las ganancias y la demanda efectiva fungían de jueces.

La comprensión de que la libertad política de la cultura provoca la impotencia de los legisladores culturales estaba detrás de la indignada

condena de los teóricos de la "cultura de masas". Dwight Macdonald alertó a sus lectores acerca de los peligros inmanentes en la nueva situación: "Está surgiendo lentamente una tibia y fláccida Cultura de Medio Pelo que amenaza devorarlo todo en su ciénaga en expansión". Perceptivamente, Macdonald situaba las raíces de la amenazante tendencia en la falta misma de discriminación que acompaña inevitablemente la libertad y la democracia: "La Cultura de Masas es muy, muy democrática: se niega absolutamente a discriminar contra o entre nada o nadie". Lo que debe haber parecido más aborrecible, desde luego, era el hecho de que la falta de discriminación significara en la práctica la degradación de la "alta cultura", lo que la ponía en un pie de igualdad con todas las demás opciones culturales, y la negativa a escuchar seriamente los veredictos de validez de sus sacerdotes. Macdonald no ocultó en ningún momento que su furia se orientaba contra aquellos que, so capa de la libertad, hacían (e "imponían") elecciones –y con ello desafiaban abiertamente las prerrogativas que sólo la élite cultural podía reclamar con derecho–, y no contra el "pueblo" que aceptaba (o se veía "obligado" a aceptar) esas elecciones. Se tomó la molestia de distinguir netamente entre la "masa", víctima indefensa de la violencia de los manipuladores culturales, y el verdadero "pueblo", al que estos manipuladores habían destruido como portador autónomo de cultura. La cultura masiva –insistiría Macdonald una y otra vez– no es otra versión de la "cultura popular" ["*folk*"] ("Un *folk* o un pueblo [...] es una comunidad, vale decir, un grupo de individuos vinculados entre sí por intereses, trabajo, tradiciones, valores y sentimientos comunes"), sino "una expresión de *masas*, una cosa muy diferente".[12] Macdonald olvidaba convenientemente el papel de los intelectuales en la destrucción misma de la "cultura popular" y las co-

[12] Dwight Macdonald, "A Theory of Mass Culture", en Bernard Rosenberg y David Manning White (comps.), *Mass Culture. The Popular Arts in America*, Glencoe, Ill., Free Press, 1957, pp. 63, 62, 69.

munidades en que solía estar arraigada. Exentos del control cultural elitista, los descendientes de los primitivos ignorantes y supersticiosos de ayer se convertían repentinamente en los portadores de valores que había que defender contra la cultura "mediocre" como nunca se los defendió contra las usurpaciones de los *Kulturträgers* y educadores elitistas. Sobre la "relación especial" entre los intelectuales y la gente "común", "virgen", culturalmente no iniciada, Pierre Bourdieu comentó que el artista

> prefiere la ingenuidad a la "presunción". El mérito esencial de la "gente común y corriente" es que no tienen ninguna de las pretensiones al arte (o al poder) que inspiran las ambiciones del "pequeño burgués". Su indiferencia reconoce tácitamente el monopolio. Es por eso que, en la mitología de artistas e intelectuales, cuyas estrategias de acercamiento por los flancos y de doble negación a veces los conducen de vuelta a los gustos y opiniones "populares", el "pueblo" cumple con tanta frecuencia un papel que no difiere del jugado por el campesinado en las ideologías conservadoras de la aristocracia decadente.[13]

En esta observación, por otra parte perceptiva y bien apuntada, Bourdieu omite señalar la verdadera importancia de la comparación: fue la aristocracia *decadente* la que idealizó al "campesino"; son los "legisladores culturales" *decadentes* quienes idealizan al "pueblo". Los cazadores de ayer defienden al "pueblo", su juego cultural legítimo, contra los cazadores furtivos.

En cuanto al contenido de la crítica de la cultura de masas, encontramos aquí los mismos temas que descubrimos en el discurso de la "muerte del puritano"; con la diferencia de que esta vez se organizan alrededor de la noción de cultura, entendida, hoy como antes, como el proceso de enseñanza, "hacer algo a alguien". Lo mismo que en el caso de las convalidaciones recíprocas del concepto de "buen artista" y

[13] Bourdieu, *Distinction...*, *op. cit.*, p. 62.

"buen arte", en la crítica de la cultura de masas las ideas de "hacer cosas malas" y "quienes hacen esas cosas son malas personas" se convalidan una a otra. La condena de los administradores contemporáneos (no intelectuales) de la cultura necesita una prueba de que sus productos son de calidad inferior; pero su inferioridad sólo puede probarse invocando la falta de credenciales de quienes responden de su calidad.

Así, se acusa a la cultura de masas, antes que nada, de propiciar el culto del facilismo. La cultura de medio pelo de Macdonald era "tibia y fláccida", principalmente porque se limitaba a las cosas fáciles de entender y rechazaba las que exigían de su consumidor un trabajo arduo y una formación de experto. El esfuerzo supremo para alcanzar lo misterioso y verdaderamente valioso fue siempre una parte indispensable de la mitología autolegitimadora de los intelectuales (véase el capítulo 1). El supuesto de que uno podía "cultivarse" sin esfuerzo, sacrificio ni sufrimientos, corta las raíces mismas de la superioridad intelectual. "Si la educación y la cultura son procesos graduales, progresivos y ordenados –escribió Bernard Rosenberg–, entonces la cultura popular es lo opuesto. Dado que lo que hace tan tentadora la cultura de masas es la implicación del facilismo."[14] Ernest van den Haag resumió los efectos: "La cultura se convierte en gran medida en un deporte de difusión masiva".[15]

El libro de Rosenberg y White y el debate sobre la cultura de masas que suscitó en los años cincuenta y sesenta fueron tal vez las flechas del parto en la historia de la "decadente aristocracia" del espíritu. C. W. Mills escribió al mismo tiempo que los medios masivos de comunicación debían mantenerse al margen del control de las fuerzas del

[14] Bernard Rosenberg, "Mass Culture in America", en Rosenberg y White (comps.), *Mass Culture...*, *op. cit.*, p. 5.

[15] Ernest van den Haag, "A Dissent from the Consensual Society", en Bernard Rosenberg y David Manning White (comps.), *Mass Culture Revisited*, Nueva York, Van Nostrand, 1971, p. 91.

mercado y volver a ponerse en manos de los intelectuales, a quienes pertenecían legítimamente. En esa época aún parecía que podía invertirse la dirección tomada por la cultura una vez que se la apartó de su antigua función legitimadora dentro del sistema; que podía restablecerse el papel legislativo en el núcleo duro de la élite intelectual, los recientes descendientes de *les philosophes*. Con el paso de los años, esas esperanzas se desvanecieron gradualmente, y con ellas se agotó el debate sobre la cultura de masas. Las esperanzas y el debate podían subsistir mientras siguiera ignorándose la irreversible falta de relevancia política de la esfera cultural y artística dentro del estado tardomoderno. Y la ignoraron, tanto los detractores como los pocos admiradores de la cultura de masas. Entre quienes pertenecían a esta segunda categoría, Edward Shils vio en el nuevo fenómeno de la "sociedad de masas" un desarrollo verdaderamente digno de elogio, que acercaba a aquéllas, antes condenadas a la "periferia", al "centro" de la sociedad, esto es, a sus instituciones y sistemas de valores centrales.[16] Como los críticos de la cultura masiva, Shils consideraba la cultura en su antigua y ya perdida función. Contrariamente a su opinión, las "instituciones centrales" alcanzaron efectivamente la "periferia" mejor que antes (aunque a través de sus tentáculos panópticos más que mediante avanzadas misioneras), pero los "sistemas de valores centrales" siguieron siendo de incumbencia exclusiva de los intelectuales, mientras perdían su utilidad, y con ella su importancia, para todos los demás.

En años más recientes ha resultado cada vez más evidente que la absorción de la cultura por las fuerzas del mercado alcanzó un punto sin retorno. Consecuentemente, el foco del debate cultural cambió lenta pero claramente. Se escuchan menos las afirmaciones reivindicativas de los voceros de la alta cultura; como es de esperar, al ser esas afirma-

[16] Edward Shils, "Mass Society and Its Culture", en Rosenberg y White (comps.), *Mass Culture Revisited*, *op. cit.*, p. 61.

ciones cada vez menos realistas, las descripciones horrorizadas del impacto malsano y degradante de la distribución de los bienes culturales por parte del mercado dan paso lentamente a estudios más sobrios y desapasionados sobre diversos "sistemas de gustos", elecciones del consumidor, modas culturales y la red institucional que respalda todo ello. La teoría de la cultura posmodernista es una culminación de esta tendencia. En ella se descarta finalmente el rol legislativo de los intelectuales y se establecen los esbozos del nuevo papel, el de intérprete.

Los cambios de las dos últimas décadas tal vez puedan atribuirse al descubrimiento del mecanismo autoperpetuante y autorreproductor de lo que hoy ha llegado a conocerse como la cultura consumista. Este mecanismo ya ha sido ampliamente descripto y no es necesario que hagamos aquí un análisis detallado. Podemos limitarnos a un inventario de algunos de sus aspectos principales.

Presuntamente, el más importante es la aptitud del mercado de consumo para hacer que el consumidor dependa de él. En la oportuna formulación de Wolfgang Fritz Haug, "[e]n un principio, las nuevas mercancías hacen mucho más sencillas las necesarias tareas cotidianas, y luego éstas se vuelven demasiado difíciles para realizarlas sin ayuda [...]. El automóvil particular, junto con el deterioro del transporte público, fragmenta las ciudades no menos que un bombardeo de saturación, y genera distancias que ya no pueden cubrirse sino con un auto".[17] La primera frase es cierta debido a la destrucción de destrezas adquiridas que la introducción de nuevos productos trae como secuela; la segunda es cierta debido a la reestructuración del medio ambiente que exige la aceptación del nuevo producto. En ambos casos, nuevas mercancías se hacen indispensables; crean su propia necesidad, cosa que los analistas expresaron a veces como la aptitud del

[17] Wolfgang Fritz Haug, *Critique of Commodity Aesthetics*, traducción de Robert Bock, Oxford, Polity Press, 1986, pp. 53, 54 [*Publicidad y consumo. Crítica de la estética de mercancías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

mercado de generar necesidades "artificiales" (sería mucho mejor describir el fenómeno en términos de su capacidad de hacer que las nuevas necesidades sean prácticamente indistinguibles de las "naturales"; si se tiene en cuenta el plano de la mayoría de las ciudades estadounidenses actuales y la relación espacial contemporánea entre residencia, trabajo y ocio, sería efectivamente fútil sostener que la necesidad de un auto o de cualquier otro vehículo de movilidad personal es "artificial" o, peor, "falsa").

La dependencia del mercado también surge de la destrucción progresiva de destrezas sociales –la aptitud y disposición de hombres y mujeres a entablar relaciones sociales, mantenerlas y repararlas en caso de conflictos–. El penetrante análisis de Richard Sennett acerca de la transformación de la "privacidad" en "intimidad" y el "erotismo" en "sexualidad" es bien conocido; en su opinión, la transformación conduce al establecimiento de una "*Gemeinschaft* destructiva", el tipo de marco en el cual se evita la creación de relaciones estables, con derechos y obligaciones incluidos, debido a la falta de destrezas sociales en los participantes; en el que "el otro" sólo sirve como una herramienta en la lucha interminable (por carecer de propósito definido) por la autenticidad individual; y en el que la acumulación de destrezas sociales es imposible debido al carácter quebradizo y frágil de todos los lazos humanos temporarios y "hasta nuevo aviso". Éste es el "vacío social" fácilmente llenado por el mercado. Incapaces de hacer frente a los desafíos y problemas surgidos de sus relaciones mutuas, hombres y mujeres se vuelcan a los bienes y servicios comercializables y el asesoramiento experto; necesitan herramientas de producción fabril para dotar a sus cuerpos de "personalidades" socialmente significativas, consejo médico o psiquiátrico para sanar las heridas dejadas por previas –y futuras– derrotas, agencias de viaje para huir hacia ámbitos desconocidos, con la esperanza de que brinden un mejor entorno para la solución de problemas conocidos, o simplemente ruido (literal y metafórico) de producción en serie para "suspender" el tiempo social y eliminar la necesidad de negociar relaciones sociales.

La dependencia con respecto a bienes y servicios del mercado generada por la ausencia de destrezas sociales se convierte rápidamente en dependencia con respecto al mercado. Los bienes y servicios se presentan como las soluciones a problemas humanos genuinos: un suavizante líquido como cura para la falta de atención de la familia hacia la esposa y madre ya no tan joven y atractiva; una nueva marca de perfume como medio de atraer los favores del sexo opuesto sin intentarlo realmente ("por impulso"); una nueva marca de vino para hacer que los invitados a la fiesta estén bien dispuestos y se consideren interesantes unos a otros. El efecto acumulativo es la convicción de que para cada problema humano hay una solución que espera en algún lugar de la tienda, y que la destreza que hombres y mujeres necesitan más que ninguna otra es la habilidad de encontrarla. Esta convicción hace a los consumidores aún más atentos a los bienes y sus promesas, de modo que la dependencia puede perpetuarse y profundizarse. La aptitud en las compras se convierte en la destreza que reemplaza todas las otras, superfluas o extinguidas.

Como los bienes prometen más de lo que pueden dar, y es inevitable que los consumidores descubran tarde o temprano la falta de correspondencia entre el valor de uso genuino y aparente de cada producto en particular, la convicción debe galvanizarse continuamente mediante "nuevas" y "mejoradas" promesas y sus encarnaciones materiales. De allí el bien descripto fenómeno de la "obsolescencia incorporada", de la que en principio se creía que era de naturaleza física y tecnológica, pero ahora se ve sobre todo como la función de la técnica de "desalojo" del *marketing*. El papel de los nuevos productos consiste principalmente en desactualizar el producto de ayer; junto con los "viejos" bienes desaparece el recuerdo de sus promesas incumplidas. La esperanza nunca se frustra del todo; se la mantiene, en cambio, en un estado de excitación constante, con un interés siempre en movimiento que se traslada continuamente a nuevos objetos. Jean Baudrillard dijo de la moda que "encarna un compromiso entre la necesidad de innovar y la de no cambiar nada en el orden fundamen-

tal".[18] Nosotros modificaríamos un poco el énfasis: la moda parece ser el mecanismo a través del cual se mantiene el "orden fundamental" (la dependencia del mercado) gracias a una cadena incesante de innovaciones; la perpetuidad misma de éstas hace que sus fracasos individuales (e inevitables) sean irrelevantes e inofensivos para el orden.

Los consumidores dependen del mercado no sólo para hacer frente a los problemas que manejarían con sus propias destrezas y aptitudes técnicas y sociales de soñar el futuro, siempre que las tuvieran; también lo necesitan como fundamento de su certidumbre y confianza en sí mismos. Al ser preponderante la destreza en las compras, la certeza que más cuenta y promete compensar todas las otras (ausentes) es la relacionada con las decisiones de compra. La moda, respaldada por la estadística de las elecciones de otras personas, ofrece esa certidumbre; uno compra "Whiskas" con menos temor o inseguridad personal una vez que sabe que de cada diez gatos seis lo prefieren a cualquier otro alimento. El orgullo de ser "racional" en la selección de bienes (aunque sólo sea en el sentido de seguir a la mayoría) llena el lugar que dejó vacío la autoevaluación satisfactoria, ausente y ya no accesible, que se basaba en la exhibición de destrezas técnicas o sociales. El ama de casa puede ahora jactarse de la inteligencia de comprar el jabón en polvo adecuado en vez de enorgullecerse por la excelencia de su pericia como lavandera.

La dependencia con respecto al mercado se ha visto exacerbada por la colonización de un creciente volumen de necesidades. Entre éstas, puede incluirse la de un proyecto de vida; ésta se organiza hoy alrededor de una serie temporal de compras previstas. O la necesidad de entretenimiento; a la cabeza de la cantidad siempre en aumento de juguetes y pasatiempos ofrecidos por el mercado, éste se ofrece a sí mismo como la diversión suprema. Comprar significa no sólo actuar a

[18] Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, traducción de Charles Lewin, Nueva York, Telos Press, 1981, p. 51 [*Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974].

fin de satisfacer el anhelo vehemente de destrezas perdidas, certidumbre, finalidad de la vida; también es una diversión excelente, un tesoro inagotable de estímulos sensuales y –como todos los demás la comparten– la oportunidad social fundamental. Brinda asimismo el equivalente contemporáneo de la aventura, la exploración de tierras exóticas, la exposición de uno mismo a moderados y excitantes peligros, el despliegue de hazañas y la disposición a arriesgarse.

Respaldada por el mercado como institución axial de la sociedad occidental contemporánea –una institución que se instala en una posición inexpugnable gracias a su capacidad de producir y reproducir una total dependencia con respecto a sí misma–, la "cultura consumista" se convierte, en opinión de la mayoría de los analistas, en un atributo inamovible de nuestro tiempo. La cultura consumista es una cultura de hombres y mujeres integrados a la sociedad, sobre todo, como consumidores. Los rasgos de esta cultura, explicables únicamente en términos de la lógica del mercado, donde se originan, se derraman sobre todos los demás aspectos de la vida contemporánea, si es que queda algún otro aspecto que no haya sido afectado por los mecanismos de aquél. Así, todo elemento de la cultura se convierte en una mercancía y se subordina a la lógica del mercado, ya sea a través de un mecanismo económico directo o uno psicológico, indirecto. Todas las percepciones y expectativas, así como los ritmos de vida, las cualidades de la memoria, la atención, las pertinencias motivacionales y tópicas, se ejercitan y moldean dentro de la nueva institución "fundacional", el mercado. De acuerdo con los mismos analistas, es necesario por lo tanto referirse a esa lógica mercantil para entender el arte o la política contemporáneos.

La cultura consumista crea su propio mundo, autosostenido y autosuficiente, incluidos sus héroes y bastoneros: personas en el candelero, llegadas a esa posición por vender muchos discos, romper récords de boletería, ganar la lotería, adivinar el "precio justo" de un producto actualmente de moda y destacarse de otras maneras en las virtudes consumistas, no manchadas por los embarazosos recuerdos del trabajo duro y el autosacrificio puritanos. Este mundo está densamente pobla-

do: los héroes se reemplazan unos a otros a la velocidad del rayo para impedir toda posibilidad de desilusión, y unos pocos "supergrandes" se mantienen en la memoria del público para encarnar la intemporalidad y continuidad del modo consumista de vida. El atestado mundo de los héroes del consumo deja poco lugar para los demás; en un programa de noticias, el tiempo dedicado a los deportes, entretenimientos y la "gente" (una "columna de chismes" considerablemente ampliada) ocupa la mayor parte de la emisión y atrae la mayor parte de la atención de espectadores u oyentes. Muy presionados por los héroes consumistas, los políticos deben comportarse como ellos o perecer. La información política tiene que servirse de un estilo para el que el mercado de consumo ha preparado al público: la "noticia" es principalmente una herramienta de olvido, una manera de desalojar los titulares de ayer de la conciencia de la audiencia. El resultado es una narración equivalente a la partitura de Stockhausen: una cadena de elementos no sometidos a ningún orden sintagmático, ni determinación de la información posterior por la precedente, y por lo tanto una sucesión completamente azarosa en la que no se permite la coagulación de las estructuras de las expectativas, con lo cual la libertad del compositor sigue siendo irrestricta.

Es evidente que dentro del contexto de la cultura consumista no queda lugar para el intelectual como legislador. En el mercado no hay un único centro de poder y tampoco ninguna aspiración a crearlo (la alternativa sería una "dictadura política sobre las necesidades", una proposición igualmente poco atractiva para los intelectuales con ambiciones legislativas). No hay un sitio desde el cual puedan emitirse pronunciamientos de autoridad y ningún recurso de poder concentrado y lo bastante exclusivo para actuar como palanca de una masiva campaña proselitista. Con ello, los medios de "legislación intelectual", reales o esperados, están ausentes. Los intelectuales (como cualquier otra persona) no tienen control sobre las fuerzas del mercado ni pueden tener ninguna expectativa realista de obtenerlo. La cultura consumista implica un tipo de sociedad muy diferente de aquella en

que nació y a la que se ajustó la tradición de *les philosophes*, el fundamento histórico de la memoria viva de la legislación intelectual.

Uno de los más profundos analistas de la cultura en su fase consumista, Pierre Bourdieu, sugiere que la entronización de ésta implica un cambio sustantivo en el modo de dominación que es central para la integración social. El nuevo modo de dominación se distingue por la sustitución de la represión por la seducción, la vigilancia por las relaciones públicas, la autoridad por la publicidad, la imposición de normas por la creación de necesidades. Lo que hoy une a los individuos a las sociedades es su actividad como consumidores, su vida organizada alrededor del consumo. En consecuencia, no es necesario reprimirlos en sus pulsiones naturales y en la tendencia a subordinar su comportamiento al principio del placer; no es necesario vigilarlos y controlarlos. (Esta función ha sido asumida por el mercado; al hacer de la tecnología de la información el objeto del consumo privado, una sociedad de "autovigilancia" reemplazó, como lo señala Jacques Attali, una sociedad "vigilante".)[19] Los individuos están dispuestos a someterse al prestigio de la publicidad, y por ello no necesitan creencias de "legitimación". Una multiplicidad de necesidades, y no un ajuste de las normas, hace que su conducta sea manejable, predecible y por lo tanto no amenazante.

El concepto de Bourdieu es el producto de una visión curiosamente estrecha, que deja afuera una parte considerable de la sociedad contemporánea, una parte que, pese a lo que sabemos, es indispensable, ineludible e irreductible. No hay duda de que es fácil pasarla por alto cuando se da forma a una teoría de la sociedad dominada por el mercado, dado que es precisamente esta dominación la que la hace irrelevante, marginal y teóricamente "ajena", "residual" o "aún no eliminada" (del mismo modo que la teoría social centrada en el capital trataba las formas no capitalistas de vida, la originada en la Ilustración abordaba las "incultas" o la teoría del comunismo centrada en el esta-

[19] Jacques Attali, *Les Trois mondes*, París, Fayard, 1981, pp. 283-289.

do veía los aspectos "no socialistas" del carácter humano). Sin embargo, esta otra parte de la sociedad, que no se ajusta a la descripción de Bourdieu, es tan inevitablemente producida por el mercado como la que sí se ajusta. Constituye "la otra cara de la moneda", el otro polo del imán. Ambas partes sólo pueden existir juntas, y sólo juntas se las puede eliminar. Como es posible deducirlo de la lectura del análisis de Bourdieu, la seducción es tan enormemente eficaz porque su alternativa es la represión; y "[l]o que la lucha competitiva hace perdurable no son condiciones diferentes, sino la diferencia entre condiciones".[20] La diferencia entre condiciones es la existente entre libertad y necesidad, cada una de las cuales deriva su significado de la presencia de la otra. Y el dinero es lo que hace la diferencia. El mercado es una institución democrática; está abierto a todo el mundo, como el Hotel Ritz. No exige pasaportes internos o permisos especiales. Lo único que hombres y mujeres necesitan para entrar es dinero. Sin él, empero, deben quedarse afuera, donde encuentran un mundo de un carácter completamente diferente. Lo que hace que el dinero sea tan terriblemente atractivo e impulsa a la gente a esforzarse tanto por conseguirlo, es precisamente la posibilidad de comprar la salida de este segundo mundo. En comparación con él, la economía de mercado brilla como el reino de la libertad y la encarnación de la liberación.

Más de un siglo atrás, Disraeli hizo una de las declaraciones más memorables de los tiempos modernos: "Me dijeron que los Privilegiados y el Pueblo formaban Dos Naciones".

Cabe suponer que aludía a dos naciones de empleadores y empleados, explotadores y explotados. Nuestra sociedad vuelve a estar integrada de esa forma. Sólo que las nuestras son las naciones de los seducidos y los reprimidos; de quienes tienen la libertad de responder a sus necesidades y quienes están obligados a cumplir las normas. Sin esta segunda nación, la pintura del mundo posmoderno está fatalmente incompleta.

[20] Bourdieu, *Distinction*, *op. cit.*, pp. 154, 164.

11. *Dos naciones, segunda versión: los reprimidos*

León Trotsky señaló alguna vez sobre la "intelligentsia" rusa: "[p]rivada de toda significación independiente en la producción social, pequeña en número, económicamente dependiente [...], justificadamente consciente de su propia impotencia, sigue buscando una clase social masiva sobre la cual pueda apoyarse".[1] La búsqueda de una clase masiva era presuntamente más vehemente e intensa en Rusia que en cualquier país de Europa occidental, y por lo tanto más fácil de advertir. La forma en que habían nacido los círculos intelectuales rusos en el transcurso del siglo XIX (véase al respecto el excelente análisis de Robert J. Brym),[2] cien años después de que las pautas de la misión intelectual se hubieran establecido sólidamente en Occidente, dejaba apenas un mínimo resquicio a la esperanza de transformar a los zares en déspotas ilustrados y el estado que gobernaban en un marco organizativo para el progreso de la Razón. No es de sorprender que la intelligentsia rusa tuviera que ser radical a fin de mantener su fidelidad al

[1] León Trotsky, *1905*, traducción de A. Bostock, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 58 [*1905. Resultados y perspectivas*, París, Ruedo Ibérico].

[2] Robert J. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence*, Londres, Macmillan, 1978, capítulo 2.

papel que había asumido; no es de sorprender, tampoco, que buscara a su alrededor una "clase masiva" susceptible, por su naturaleza, de inclinarse más hacia la creación del ámbito que los intelectuales necesitaban para llevar a cabo su misión.

Las circunstancias únicas de Rusia, sin embargo, no hacían sino agudizar una situación de mucho mayor alcance. Lo que unió a los intelectuales a lo largo de la historia moderna de Europa, tanto en Rusia como en otras partes, fue la urgencia de organizar racionalmente el mundo social, y una imagen del producto final de esa organización como una especie de sesión de "asamblea pedagógica" permanente; como cabía esperar, los intelectuales dieron forma a la visión de la sociedad ideal a partir de su propio modo colectivo de vida, y –también de modo previsible– nunca dejaron de atribuir a ese ideal la elevada autoridad acordada a la Razón y sus voceros. Se tendía a evaluar desde el mismo punto de vista los tipos de sociedades existentes; se las juzgaba por el grado de aproximación al modelo del reino de la Razón y la probabilidad de que, por su propia cuenta, alcanzaran una implementación plena de ese modelo.

Éste era el elemento de unidad; todo el resto dividía a los intelectuales en campos mutuamente hostiles, a menudo trabados en una guerra más áspera e inescrupulosa que la enemistad manifestada hacia cualquier otra parte de la sociedad o categoría social. Entre los factores más divisionistas se contaban las estrategias que diversos sectores del estrato intelectual proponían emplear en el esfuerzo por promover la racionalización de su sociedad y los poderes que sugerían reclutar para llevar a cabo la tarea. Ya hemos visto antes (en los capítulos 3 y 4) que la tarea misma había sido concebida por primera vez en el contexto del ascenso de la monarquía absolutista y su demanda de técnicas de administración social en una escala nunca vista hasta entonces. Sencillamente fue natural que el déspota ilustrado, y su potencial virtualmente ilimitado para cambiar la realidad social por decreto, emergieran como el poder y la estrategia obvios. Sin embargo, aquél no podía perdurar mucho en ese papel. La rusa Catalina o el

prusiano Federico no eran exactamente lo que los Voltaire, Diderot, D'Alembert o Rousseau de esta optimista primera época esperaban que fueran o llegaran a ser. Ninguno de los descendientes de Luis XIV resplandeció en el cielo de los filósofos con tanto brillo como el "Rey Sol", inolvidable protector de las artes y las ciencias.

De allí en más, los intelectuales se mantendrían divididos. En primer lugar, cobró fuerza el proceso de "independización": áreas de interés e investigación que se desprendían del tronco común se pusieron a creciente distancia del proyecto de racionalización original. Varios retoños especializados de *les philosophes* colonizaron o construyeron en la sociedad ámbitos que controlaban a satisfacción o dentro de los cuales disfrutaban de un alto grado de autonomía, y todo esto llegó a tener únicamente una tenue relación indirecta con la suerte del proyecto original. El otro efecto de este proceso fue el adelgazamiento progresivo del núcleo duro de intelectuales generales, aún proclives a desempeñar un papel que inevitablemente los ponía en contacto o en conflicto con los poderes políticos del estado. Entre los sociólogos hay un difundido consenso en el sentido de que en ambos lados del proceso hubo una relación inversa en la intensidad. Cuanto más exitosos eran los intelectuales parciales, más acogedores y absorbentes eran sus enclaves especializados para los sucesivos recién llegados a las filas de la élite educada. Cuanto menos prominente era la presencia de los intelectuales generales, menos pronunciada su participación en la política conflictiva (y, desde luego, a la inversa). Hecha esta observación, permítasenos concentrarnos, sin embargo, en lo que quedó de los intelectuales generales, custodios y ejecutantes de las pautas preservadas en el recuerdo colectivo de las esperanzas, logros y frustraciones de la Edad de la Razón. Lo que nos interesará aquí serán sus propias divisiones internas.

Hay un rasgo común a todas las clases y estratos de la sociedad moderna. Sus retratos colectivos son siempre obra de los mismos artistas: los intelectuales. Al pintarlos, éstos aplicaron inevitablemente sus propias normas de belleza o fealdad. Los criterios de belleza permane-

cieron sorprendentemente estables a lo largo de la era moderna: una íntima afinidad con el progreso, entendido como el ensanchamiento del campo de acción de la Razón a expensas de todo lo que se le opusiera; el aprecio por el valor de la racionalidad y una pronunciada necesidad de ilustración; un culto de la verdad y el respeto por quienes sabían separarla del error; y la disposición a dar a la Razón la autoridad última en la configuración y administración de la sociedad y la vida de sus miembros. Los criterios de fealdad no se mantuvieron menos uniformes: la oposición a los preceptos de racionalización; una tendencia a suprimir las verdades inconvenientes; una inclinación a aferrarse a ideas que los expertos en la verdad declaraban irracionales, prejuiciosas o míticas; y la puesta de los intereses "parciales" (por estar reñidos con la universalidad de la Razón) por encima de las necesidades "generales" (por ser dictadas por la Razón universal) de la sociedad y sus miembros.

Constantes las pautas de belleza y fealdad, los retratos difirieron y cambiaron con el paso del tiempo, registrando las sucesivas esperanzas intelectuales y sus frustraciones. El mejor sentido que puede atribuirse a la galería de retratos es el de una historia de romances no consumados y amores no correspondidos. Hay muchos héroes modernos en la galería, y cada uno de ellos acumuló con el correr de los años parecidos tanto halagadores como degradantes.

El pionero de la industria, domesticador de la naturaleza, conquistador de tierras vírgenes y aprovechador de los poderes creativos no utilizados del hombre, fue encantadoramente pintado por Saint-Simon como el caballero sin tacha y sin miedo de la Razón. A diferencia de la nobleza, que trataba de atarle las manos por temor al progreso que anunciaban sus hazañas, el industrial heroico de Saint-Simon era curioso, inquisitivo, de mentalidad abierta, enamorado del hombre de ciencia, a quien respetaba y cuyos consejos escuchaba. Esos industriales tenían que crear un mundo hecho a la medida de los más atrevidos sueños intelectuales. El inconveniente del parecido del retrato era que (si alguna vez se hubiera molestado en examinarlo) el

modelo –que no sabía que lo era– no lo habría reconocido como suyo. Iban a surgir más inconvenientes; otros intelectuales observaban el retrato poco comprensivamente, sabedores de que su objeto putativo era una criatura tosca e ignorante, recelosa de las ideas elevadas y de quienes –sin éxito– trataban de difundirlas; como alguien a quien le gustara la "racionalidad" pero sólo dentro de su propiedad, y al que no le importara la devastación que provoca en todo lo que está del otro lado de la cerca. De tal modo, Marx emprendió la crítica de los magnates industriales por la ausencia de las mismísimas virtudes que Saint-Simon les había acreditado.

También hubo otros héroes en la galería. Los políticos democráticamente electos, por ejemplo, quienes, limitados por su dependencia de las "razones de estado" o el "interés general", tendrían que imponer restricciones a todo lo egoísta, privado, parroquial, parcial. Eran los portadores más recientes del manto del déspota ilustrado. Agobiados por la tarea de administrar la compleja maquinaria del estado moderno, tenían urgente necesidad de una teoría sólida de la acción política, un objetivo aceptable para todos a causa de su universalidad, un grupo de expertos y mucha gente educada a fin de comunicar el objetivo a la nación y administrar su realización. Ahora bien, una vez que los políticos demostraron estar más interesados en la política "partidista", más necesitados de consignas que de teorías y objetivos y preocupados por encontrar una salida de los sucesivos desórdenes en vez de planes para un futuro distante, más de un intelectual sopesó la posibilidad de que sólo pudiera confiar en sí mismo y en personas como él; y que el artista, el hombre de letras, el filósofo tendrían que cargar el peso del progreso en sus propios hombros y esperar que sus ideas se convirtieran en fuerzas materiales lo suficientemente poderosas para superar a los poderes terrenales existentes.

Entre todos estos héroes, sin embargo, había uno que ocupaba un papel particularmente notorio: el "proletariado", los "desamparados de la tierra", quienes sufrían demasiado para aceptar seguir tolerándolo y sobre los que se abatían los efectos más penosos de la demora en el ad-

venimiento de la sociedad racional, motivo por el cual no dejarían de reunirse bajo las banderas del progreso no bien advirtieran la verdad de sus penurias. Podían ser los campesinos de la intelligentsia populista rusa o sus sucesores más recientes, los sectores radicalizados africanos o latinoamericanos. Antes que nada, sin embargo, eran los trabajadores industriales quienes, por lo común sin saberlo, posaban para que se pintara su retrato como portaestandartes proletarios de la Razón.

Más que cualquier otra clase de la sociedad moderna, los trabajadores parecían asemejarse al retrato idealizado del héroe colectivo a punto de conducir a la humanidad a la tierra prometida de la Razón. En primer lugar, no habían sido puestos a prueba y por lo tanto, a diferencia de las clases más afortunadas de la sociedad, carecían de compromisos: no había todavía una realidad con la cual, antes de desecharlas, pudieran compararse sus esperanzas. Pese al antiguo nombre que les habían atribuido sus admiradores conocedores de la historia, los trabajadores modernos no tenían un equivalente exacto en ninguna de las eras precedentes de la humanidad. Eran una verdadera novedad y por esa razón podían representar una promesa para el futuro, no contaminada por los amargos recuerdos del ayer. A diferencia de otras clases sufrientes del pasado, estaban concentrados y por lo tanto eran visibles, su número aumentaba con rapidez y realizaban –como los herreros tribales– ritos mágicos que domesticaban la naturaleza y la hacían maleable, y por esa razón se esperaba que adquirieran una resistencia y fortaleza física ante las que sus admiradores no podían sino sentirse impresionados.

Pero había fundamentos aún más importantes para fijar la búsqueda de la "clase histórica" en los trabajadores y proclamar que eran el proletariado de la época moderna, ya que mostraban signos de ser conscientes de su comunidad de destino y estar decididos a hacer algo al respecto; eran obstinados, militantes, tomaban las calles, se amotinaban, levantaban barricadas. Retrospectivamente, sabemos que su militancia llegó a su punto culminante en el vano intento de detener el "progreso de la Razón", esto es, la sustitución de lo que la memoria

mantenía vivo como la libertad del pequeño productor por el confinamiento fabril.[3] En la época, sin embargo, ese conocimiento no estaba disponible y era fácil naturalizar una militancia de origen histórico e imputar a los inquietos obreros fabriles, vueltos hacia el pasado, unos intereses que no tenían. La resistencia violenta a ser transformados en una clase disciplinada y cuidadosamente vigilada de la sociedad "racional" y capitalista podía tomarse como una prueba de que la "clase en sí" se convertía ya en "clase para sí"; se atribuía a los trabajadores un grado de "arraigo" en la sociedad "racionalizadora" similar al que a sus mitólogos intelectuales les llegaba naturalmente.

La más importante de las razones para concentrar los sueños de futuro de los intelectuales en los trabajadores industriales era tal vez que aquí, por fin, los voceros de la Razón daban con una categoría de la población poco susceptible de cuestionar su autoridad, ni en ese momento ni en ningún otro. En efecto, había aquí una clase virtualmente destinada a servir como prototipo de la visión de los "intelectuales orgánicos", intelectuales que en vez de esforzarse por ser útiles, tenían una utilidad literalmente impuesta a la fuerza por el "interés histórico" de una clase. Era evidente que los trabajadores necesitaban mejorar y autoperfeccionarse: eran incultos, ignorantes, incapaces de comprender ideas importantes y complejas y vincular su padecimiento personal con la majestuosa marcha de la historia. En vista de la naturaleza de su deprivación, sólo podían alcanzar ese mejoramiento y perfeccionamiento de una manera en cuyo control los intelectuales eran expertos: mediante la enseñanza. Para decirlo de algún modo, lanzaron a los intelectuales al papel de un Pigmalión colectivo (el de la versión de Bernard Shaw). Los trabajadores representaron para ellos la fuerza que necesitaban, pero esa fuerza iba a ser formada y controlada por las facultades que los intelectuales, y sólo ellos, po-

[3] Cf. Zygmunt Bauman, *Memories of Class*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982.

seían. Aun cuando denigraban su propia intelectualidad, tibia e ineficaz cuando se la comparaba con el "instinto de clase" y el "poder natural" de los trabajadores, los intelectuales hacían meramente lo que hacen con frecuencia los padres orgullosos: contrastar su propia mediocridad con la profusión de dones de sus hijos. En el proyecto de reunir a "ésos, que sufren" y "éstos, que piensan", se suponía que los sufrientes no pensaban por su propia cuenta y se asignaba a los pensadores la misión de concretar la vinculación.

Este motivo persiste a través de la tormentosa historia del romance intelectual con el "proletariado" de las fábricas modernas. Se lo advierte con claridad en la visión de Marx sobre el pasaje de la "clase en sí" a la "clase para sí", un pasaje efectuado gracias a la adquisición de la teoría de la sociedad y la historia. Es manifiesto en su insistencia en que esta última sólo puede obtenerse por el estudio científico, es decir, por lo que los intelectuales profesionales tienen la costumbre y las aptitudes de hacer; en sus cáusticos comentarios sobre la propensión de los sindicatos a rendirse al encanto de la "respetabilidad burguesa", si se los deja librados a sus propios recursos; y, no por último menos importante, en su tratamiento de la "crítica de la ideología" o "crítica de la economía política", esas misiones supremamente intelectuales de la más alta sofisticación, como vía real hacia la "racionalización" definitiva de la sociedad moderna, que el derrocamiento del capitalismo por una revolución proletaria finalmente provocaría. El mismo motivo suena en las visión de muchos y diversos seguidores de Marx. Kautsky veía el socialismo como un matrimonio entre el movimiento obrero (espontaneidad, inclinaciones naturales, instinto de clase, etc.) y un partido socialista (portador organizado de la teoría científica). Con todas sus herejías en cuanto a lo que tenía que decir la teoría científica sobre la forma que adoptaría una versión socialista de la sociedad racional, Bernstein estaría de acuerdo en ese punto. Lenin adhirió de todo corazón a la fórmula de Kautsky y agregó que, librados a sí mismos, los trabajadores podían adquirir, a lo sumo, una mentalidad "sindical" (vale decir, la mentalidad inferior de las imágenes ignoran-

tes y fraguadas de la realidad a partir de una experiencia localizada y parroquial, incapaz de elevarse por sí misma al nivel de universalidad que sólo puede alcanzar el conocimiento científico). Al buscar la mejor expresión para una relación ya aceptada como un axioma, Gramsci llamó al partido un "intelectual colectivo". Lukacs se esforzó duramente por probar la superioridad de la "conciencia clasista" –un producto del análisis intelectual– sobre la "conciencia de clase", esto es, las opiniones que los trabajadores meramente sostienen: la última, demostraba, era ineludiblemente una "falsa" conciencia a la que era necesario corregir y que estaba a la espera de las buenas noticias que sólo puede traer un análisis exhaustivo del proceso histórico. Althusser elevó las ideas –el mundo en que viven los intelectuales y al que consideran suyo– al estatus de una realidad por derecho propio, y a todos los efectos prácticos situó en ella las raíces y la iniciativa del cambio societal. Cada vez más fisíparos y críticos de Marx, los grupúsculos y sectas de la izquierda se preocupan hoy (en el tiempo que les dejan libre las luchas internas) por "llevar conciencia" al pueblo y "hacer que éste entienda". Lo hacen más urgidos por la memoria histórica que por la experiencia colectiva actual de los intelectuales "generales" (para no mencionar a los "parciales").

Todo esto no pretende dar a entender que el matrimonio que un sector considerable de los intelectuales buscaba con la clase obrera estaba dictado exclusivamente por razones de conveniencia calculada. En la mayoría de los casos había en la apasionada autoidentificación con la causa proletaria un ingrediente verdaderamente poderoso de genuina compasión humana y preocupación por la suerte de los desposeídos y sufrientes. En algunos casos, este mismo factor impulsó a la gente a actuar (como lo atestiguan los ejemplos de Mayhew, Booth o Riis) sin el respaldo de ningún interés histórico; a veces la compasión, suscitada inicialmente por este último, se convirtió de un medio en un fin de la acción (un patrón cuyo mejor ejemplo es presuntamente Blanqui). El sufrimiento era, en verdad, una parte inseparable en toda teorización intelectual sobre las penurias y el papel previsto

de la clase obrera. La pobreza de los trabajadores fabriles, sin embargo, nunca se veía independientemente como un factor que, por sí solo, pudiera hacer de ellos el agente fundamental de la racionalización histórica. Para que se pudiera proclamar que lo eran, era preciso que la compasión se uniera a la atribución de cualidades situacionales e intrínsecas, atribución que, por las razones antes mencionadas, parecía justificarse en el caso de los trabajadores fabriles.

El reconocimiento de la ausencia o erosión de dicha justificación se manifiesta en la pérdida de interés en la clase obrera entre los intelectuales contemporáneos. Interrumpidos sólo por reanimamientos esporádicos de antiguas esperanzas, desencadenados por los "estallidos sintomáticamente interpretados" de una militancia obrera efímera (en 1968 en Francia o en la epidemia huelguística de principios de los años setenta en Gran Bretaña), los intelectuales generales de la hora actual (o, más bien, la parte de esta categoría que aún responde a la definición legislativa tradicional de su papel) están una vez más, de acuerdo con la famosa expresión de Alvin Gouldner, "de compras en busca de un agente histórico".[4] Naturalmente, ya no creen que la clase obrera industrial va a hacer en el futuro lo que omitió notoriamente hacer hasta ahora: cumplir su promesa (atribuida). Abundan libros, artículos y manifiestos que llevan títulos como "adiós al proletariado" y mensajes que hablan de aburguesamiento, privatización, incorporación o esclavitud por parte de los Aparatos Ideológicos del Estado, que al parecer pusieron a los trabajadores industriales, de una vez por todas, fuera del alcance del papel histórico que se creía (legítimamente en su época o equivocadamente desde el principio) cumplían. Al mismo tiempo, tampoco se confía a los pobres de hoy que no están aburguesados, privatizados o incorporados, la herencia de la agencia histórica; en realidad, no se les ofreció ninguna; el sufrimiento no ha-

[4] Alvin Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", *Telos*, 26, Londres, 1975, p. 8.

ce de uno, necesariamente, un agente de la racionalidad. Una vez que todos los demás héroes pintados demostraron ser lo que eran desde un principio –héroes *pintados*–, sólo parecen quedar abiertas dos estrategias. Primera: para que el pintor deje de esconderse detrás de su pintura, admitir –como los artistas posmodernos– que ésta no representa otra cosa que a sí mismo y su arte técnico, y proclamarse el agente fundamental de la próxima sociedad racional (como lo dio a entender Gouldner cuando llamó a los intelectuales la "mejor oportunidad que tenemos", o como lo sugirió Daniel Bell en *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, sólo para poner sus propias sugerencias en cuestión en *Las contradicciones culturales del capitalismo*). Segunda: abandonar por completo las ambiciones legislativas y admitir que la racionalidad del mundo no parece aumentar, pero proclamar que, de todos modos, eso no importa, dado que la principal necesidad humana no es la verdad sino el entendimiento, y lo que la gente precisa, más que legislación, es una buena interpretación, algo que, afortunadamente, no requiere un agente histórico y los intelectuales mismos podrían hacer perfectamente bien.

Empero, ¿por qué perdió la clase obrera su atractivo para los intelectuales? ¿Y por qué los "nuevos pobres" carecieron de él desde el principio?

Entre los estudiosos de las tendencias económicas actuales hay un acuerdo casi universal en que la cantidad de trabajadores industriales ya alcanzó su pico y seguirá disminuyendo hasta que se reduzcan a una minoría relativamente pequeña de la población. En rigor de verdad, gana terreno la opinión de que el empleo manufacturero industrial atraviesa un proceso similar al sufrido por la agricultura durante el siglo XIX. Un crecimiento general de la producción agrícola mundial estuvo acompañado entonces por la declinación de la mano de obra de la actividad; a principios de ese siglo, el 40% de la población estaba empleada en la producción de alimentos; a fines de siglo, esa proporción sólo era del 3%. Lo que ocurrió en la agricultura sucede hoy en la producción de bienes industriales; de acuerdo con algunos cálculos,

el volumen total de productos fabricados actualmente por la industria sólo requerirla, dentro de 25 años, alrededor del 5% del total de la mano de obra. Los trabajadores manuales son desplazados en cantidades crecientes por la automatización y los robots, que por fin son más baratos que los trabajadores "vivos". Los edificios fabriles de hoy se parecen poco a los enormes y horribles "campos de concentración" de antaño, dentro de los cuales ardió la ira proletaria y se forjó el impulso revolucionario –o al menos eso les parecía a los de afuera–.

La cantidad total de personas ocupadas no se reduce con la misma velocidad que su núcleo industrial. Sobrelleva, sin embargo, una reestructuración considerable, con un efecto avasallante: una distancia en rápido crecimiento entre los atributos reales del personal ocupado y los adjudicados alguna vez al proletariado, radicalizado por sus condiciones laborales. La nueva estructura de la mano de obra está marcada principalmente, de acuerdo con las palabras de André Gorz, por "una división dual de la población activa: por un lado, y en el papel de repositorio de los valores tradicionales del industrialismo, una élite de miembros permanentes, seguros y de tiempo completo, apegados a su trabajo y estatus social; por el otro, una masa de desocupados y trabajadores precarios y accidentales, sin calificaciones ni estatus, que realizan tareas serviles".[5] La "servilidad" de las tareas desempeñadas es, desde luego, un efecto de la falta de estatus a causa del retiro de la protección sindical; un subproducto de las tácticas de "cierre por exclusión" de la mano de obra arraigada y sindicalizada. Al parecer, los analistas que intentaron explicar la erosión de la radicalización gremial por los cambios acontecidos en ciertas categorías de trabajadores, considerados separadamente de la reestructuración global de la fuerza laboral, estaban en el camino equivocado. Como ocurrió entre 1850 y 1875 en Gran Bretaña, la división dentro de la fuerza laboral

[5] André Gorz, *Paths to Paradise. On the Liberation from Work*, Londres, Pluto Press, 1985, p. 35.

ocupa el lugar prominente en las preocupaciones sindicales, representa un determinante fundamental de su estrategia y dirige el filo de la política de "puestos de trabajo para los muchachos" contra la mano de obra accidental, de tiempo parcial, no sindicalizada, formalmente no calificada y mal pagada. Ante el desafío de una nueva revolución tecnológica, las organizaciones gremiales respondieron hasta ahora con la excavación de trincheras en torno de los privilegios acumulados por las menguantes filas de trabajadores tradicionales, calificados y de tiempo completo. La suya es, sin lugar a dudas, una batalla de retaguardia con pocas posibilidades de éxito. De acuerdo con todos los cálculos disponibles, en la actualidad la inversión de capital implica por primera vez en la historia moderna un descenso en la cantidad de puestos de trabajo (al menos en el sentido galvanizado por la práctica sindical). La clase obrera –en la forma idealizada por los intelectuales "de compras en busca de un agente histórico" e institucionalizada por las prácticas organizativas de los sindicatos– está en su camino de salida. Sólo es posible debatir su papel como agente histórico en términos de promesas incumplidas y oportunidades perdidas.

Esto excluye a la "masa de desocupados y trabajadores precarios y accidentales"; los nuevos pobres, el verdadero proletariado en el sentido dado a la palabra en la antigua Roma; el número millonario y creciente de personas cuya supervivencia física depende de los pagos complementarios y del bienestar social; rechazados o excluidos, empobrecidos, discapacitados y descalificados a quienes la más reciente revolución tecnológica, el triunfo último de la racionalidad, ha despojado (algunos creen que permanentemente) de un papel económico. Todos ellos sufren. Los intelectuales sienten y expresan su pesar, pero en cierto modo se abstienen de consagrar su pensamiento a esta variedad particular de sufrimiento. Formulan planteos teóricos sobre los motivos de su renuencia. Habermas diría que los nuevos pobres no son una fuerza revolucionaria porque no son explotados. Offe agregaría que son políticamente ineficaces dado que, al no tener una actividad que puedan amenazar suspender, están pri-

vados de capacidad de negociación. En resumidas cuentas, la lástima toma el lugar de la compasión: los nuevos pobres necesitan ayuda por razones humanas; no están capacitados para postularse como futuros rehacedores del mundo. Con historiosófica indiferencia nos desilusionamos con la pobreza. Volver a ser pobre parece poco romántico. No implica ninguna misión, no gesta una gloria futura. Psicológicamente, si no lógica o históricamente, parece residual, marginal, ajeno.

La marginalidad, que hace que la pobreza actual sea "nueva", parece ser, en suma, un producto de la emancipación del capital con respecto al trabajo. Hoy en día, el capital no pone al resto de la sociedad en el papel de mano de obra productiva; más precisamente, la cantidad de personas que cumplen esa función se reduce y pierde significación. En lugar de ello, asigna al resto de la sociedad el papel de consumidores. Más precisamente, la cantidad de personas en esa situación se vuelve cada vez más grande e importante. Para recordar la observación de Bourdieu, se trata de las personas que son seducidas en vez de reprimidas, guiadas por las necesidades en vez de coaccionadas por las normas; personas a quienes se destinan las técnicas de las relaciones públicas y la publicidad, que reemplazan la vigilancia y la ideología. Son, sobre todo, las personas de quienes depende primordialmente la reproducción del capital, y con ella la perpetuación del sistema social organizado en torno de aquél y el mercado. Antes de la emancipación del capital con respecto al trabajo, los pobres eran antes que nada "el ejército de reserva del trabajo"; mantenían vigentes las opciones de crecimiento del capital y contribuían a mantener el conflicto capital-trabajo fuera de los límites en que podía poner en riesgo la reproducción del sistema. En consecuencia, los pobres no sólo eran una parte inevitable sino también indispensable del sistema, y en modo alguno un cuerpo extraño. Luego de la emancipación del capital, los pobres sólo podrían cumplir un similar papel "interior al sistema" si fuera posible considerarlos seriamente como "el ejército de reserva del consumo". Empero, ¿podría ello suceder?

La represión, la vigilancia, la regimentación por parte de la autoridad y las normas imponibles constituyeron en la primera etapa de la modernidad el haz dominante de mecanismos integradores de los que nadie, salvo unos muy pocos y ricos privilegiados, estaba exento. Ese haz satisfacía bien los prerrequisitos de gestión humana de la fábrica, la institución más crucial de una sociedad donde la dominación del capital se apoyaba en la conformación del resto de la población como una mano de obra real o potencial. Con la reducción del conflicto sobre el control, cada vez más miembros de la sociedad tuvieron la oportunidad de comprar exenciones personales con respecto al haz de mecanismos. Esas oportunidades se hicieron más abundantes junto con los progresos del capital en su camino hacia la emancipación del trabajo: para un número creciente de personas, cuya capacidad de consumo importaba ahora más que su potencial productivo, el viejo haz resultaba cada vez más contraproducente (¿o, mejor, "contraconsumente"?) y, sobre todo, irrelevante. Esas personas estaban ahora eficaz y eficientemente integradas (de una manera concomitante con su verdadero papel en la reproducción del capital) a través de un nuevo grupo de mecanismos: seducción, relaciones públicas, publicidad, necesidades en aumento. No todos, sin embargo, cruzaron la frontera que dividía los dos mundos.

Los nuevos pobres son quienes no lo hicieron. No son consumidores; o, mejor, su consumo no importa mucho para la reproducción exitosa del capital (de todas formas, lo que consumen está en su mayor parte excluido de la circulación en el mercado). En consecuencia, no son miembros de la sociedad de consumo. Tienen que ser disciplinados por la acción combinada de la represión, la vigilancia policial, la autoridad y la regulación normativa. El "juego cultural" de Bourdieu no es para ellos. Si neciamente pensaran de otro modo, Jeremy Seabrook puede contarnos las consecuencias:

> Pienso en Michelle. A los quince años, era pelirroja un día, al día siguiente rubia, luego llevaba el pelo de color negro azabache, después

> lo tejía en rizos al estilo afro y más tarde usaba una cola postiza, luego trenzas y finalmente se lo cortaba tanto que brillaba pegado al cráneo. Usaba un adorno en la nariz y luego se agujereaba las orejas; en los momentos de humor resplandeciente, piedras preciosas de fantasía, cerámica o plata. Se pintaba los labios de escarlata, luego púrpura, después negro. Un día su rostro era de una palidez fantasmal, luego color de durazno y después bronceado como si hubiera sido vaciado en metal. Obsesionada por el sueño de huir, dejó su casa a los 16 años para ir a vivir con su novio, que tenía 26. Amenazaba con matarse si la llevaban de vuelta a su hogar. "Pero si siempre te dejé hacer lo que querías", protestaba su madre. "Esto es lo que quiero." A los 18 años, con dos hijos, volvió junto a su madre, después de haber sufrido un duro mal trato por parte de su compañero. Se instaló en el dormitorio del que había huido tres años antes; las borrosas fotos de las estrellas populares de ayer aún la observaban desde las paredes. Le parecía tener cien años. Se sentía hastiada. Había probado todo lo que la vida podía ofrecerle. Ya no le quedaba nada.[6]

El paraíso consumista tiene su propio infierno portátil, para los visitantes ilegítimos.

El mercado representa la prueba de fuego para la posibilidad de pertenencia a la sociedad de consumo. Los llamados de ésta son acabadamente democráticos: apuntan sin discriminaciones a todos los posibles oyentes, y se alienta u obliga a todo el mundo a oírlos. Así, pues, todo el mundo es potencialmente seducido o seducible. Una vez seducidos, sin embargo, Michelle y los de su clase descubren pronto que los bienes que ambicionan, además de ser atractivos para todos, sólo traen felicidad a algunos; o por lo menos es lo que Michelle supone, dado que lo único que sabe con seguridad es que ella no se cuenta entre esos "algunos". El juego de las mercancías no brinda recompensas; la única es el juego mismo, al suscitar, como lo hace, la esperanza

[6] Jeremy Seabrook, *Landscapes of Poverty*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 59.

siempre renovada de ganar. Pero para recoger esta clase de recompensa, hay que ser capaz de seguir jugando interminablemente, de modo que la esperanza nunca muera y la derrota siempre signifique perder una batalla y no la guerra. No bien se deja de jugar, la esperanza desaparece y uno sabe que ha perdido y que no habrá otro combate para resarcirse de las pérdidas. Sólo quienes saben jugar tienen un acceso legítimo al templo de la esperanza. Michelle comprende ahora que es ilegítima: no hay lugar para ella en la fiesta de los otros. Tuvo su oportunidad y fracasó. Ahora debe ser humilde.

Y lo es, como receptora de la "caridad" administrada por el estado en la forma de pagos de la seguridad social o prestaciones complementarias. De ella y otros como ella, escribió Hilary Rose: "La 'relación de don' que existe en la Prestación Complementaria es la de un intercambio de dinero en efectivo de origen público por la humillación personal [...]. [E]l postulante tiene que asumir el papel de suplicante, como un leproso medieval que exhibiera sus llagas".[7] En la práctica de las prestaciones otorgadas de acuerdo con los recursos de los beneficiarios no quedan huellas de las elevadas esperanzas de los profetas del estado del bienestar. Como nos lo recuerda Sir John Walley, en el Informe Beveridge,

> [l]a esperanza tenía sus raíces en la seguridad de que los pagos resultantes tendrían el carácter de un derecho, sin ninguna averiguación sobre los medios o la condición, y que, en las contingencias previstas, serían en sí mismos suficientes para evitar que sus receptores tuvieran que solicitar la ayuda para personas pobres. *Todos* los ciudadanos –no meramente los de situación acomodada– tendrían así la libertad de ahorrar y embarcarse en planes para su beneficio futuro o el de sus familias, sin el temor de que todo pudiera ser arrebatado por alguna de las circunstancias desdichadas que hoy debe cubrir la seguridad social.

[7] Hilary Rose, "Who Can Delabel the Claimant?", en M. Adler y A. Bradley (comps.), *Justice, Discrimination, and Poverty*, Nueva York, Professional Books, 1971, p. 152.

Beveridge había concebido estas ideas en el mundo de los productores, o a partir del recuerdo vívido de ese mundo: en él, abandonar el juego era todavía un percance temporario, y quienes estaban al margen tenían el deber de volver a entrar, en tanto que el estado estaba presente para ayudarlos (como diría Klaus Offe, para "remercantilizar el trabajo"). En consecuencia, no había motivos para tratarlos de una manera radicalmente diferente del resto. En el momento en que fueron concebidas, las ideas de Beveridge ya estaban desactualizadas. Lo demostró la práctica ulterior. Virtualmente en todos los campos de la seguridad social, los pagos como derecho fueron desplazados y reemplazados por los que se efectúan sujetos a la comprobación de los recursos del beneficiario, que "afectan la dignidad del receptor" y tienen intrínsecamente un carácter "socialmente divisionista".[8] Eso es lo que pretenden ser, ya que la división es el beneficio preponderante que brindan a la sociedad de consumidores. En palabras de D. V. Donnison, las prestaciones complementarias británicas se convierten en "un servicio estigmatizado de segunda categoría para ciudadanos estigmatizados de segunda categoría".[9] Es esa naturaleza de segunda de los servicios, deliberadamente mantenida, la que hace a los clientes ciudadanos de segunda, o al menos sirve como un distintivo que advierte a los otros que eso es exactamente lo que aquéllos son.

Quienes demuestran no ser objetos adecuados de la seducción no pueden esperar otra cosa que la antigua y fiel represión. La publicidad los enceguecerá o, peor aún, enfurecerá (como lo demostraron la destrucción y el incendio de los comercios durante los disturbios en las zonas céntricas de las ciudades); es necesario que la autoridad armada recoja los pedazos. Nuevas necesidades sólo pueden augurar problemas por venir; se necesitan normas que garanticen que los pobres se

[8] Klaus Offe, *Social Security - Another British Failure?*, Londres, Charles Knight, 1972, pp. 73, 108.

[9] Cf. Paul Spicker, *Stigma and Social Welfare*, Londres, Croom Helm, 1984, p. 37.

aferren a las antiguas. En resumidas cuentas, la represión es necesaria para anular el daño al orden social causado por la seducción indiscriminada. Ni la represión ni las normas, desde luego, son nuevas para los pobres. Pero ahora son además un medio de discriminación; recaen sobre los nuevos pobres en un momento en que una cantidad creciente de personas logran independizarse de la represión, la autoridad o la reglamentación normativa. Es necesario entonces que la ley y la práctica erijan a los pobres en una categoría separada, a la cual se aplican reglas diferentes. Joseph Mitchell, administrador municipal de Newburgh, Nueva York, habló por quienes encuentran refugio de este lado de la cerca de la sociedad de consumo, cuando declaró:

> Impugnamos el derecho de los parásitos sociales a procrear hijos ilegítimos a expensas del contribuyente. Impugnamos el derecho de los oportunistas y holgazanes morales a refugiarse eternamente en las nóminas de beneficencia pública. Impugnamos el derecho de los tramposos a sacar más provecho de la beneficencia que del trabajo. Impugnamos el derecho a holgazanear otorgado por edictos estaduales y federales a quienes gozan de la beneficencia. Impugnamos el derecho de las personas que renuncian por propia voluntad a sus empleos para acudir a la beneficencia como niños malcriados. Impugnamos el derecho de los ciudadanos a emigrar con el objeto de pasar a ser o seguir siendo una carga pública.

Detrás de este manifiesto de exaltación moral hay una práctica de humillación. De acuerdo con los hallazgos de Joe R. Feagin,

> las agencias de bienestar social [de Estados Unidos] no sólo controlaron a menudo la vida conyugal y sexual de sus beneficiarios sino que supervisaron también otros aspectos de su existencia. Los asistentes sociales pueden acudir sin necesidad de invitación a sus hogares, para examinar sus métodos de manejo de la casa y cómo crían a sus hijos. Otro ejemplo de intromisión estatal en las vidas de los beneficiarios es la presión extrema en favor del control de la natalidad. A principios de los años setenta, una serie de notas periodísticas demostraron

> que las juntas locales de la seguridad social habían participado en la esterilización compulsiva de madres incorporadas al sistema de bienestar social.[10]

Otro estudio estadounidense demostró que con el sistema actual de beneficencia pública, los pobres necesitan "mucha paciencia (para los casos en que los funcionarios de la seguridad social se niegan a conceder turnos y hacen sufrir a los receptores una espera interminable), alta tolerancia a la grosería y los insultos (para los casos en que los indigentes que acuden a las salas de guardia de los hospitales comprueban que nadie advierte siquiera que están tratando de hacer una pregunta) y una disposición poco habitual a hacer pública su vida privada (como cuando en el cubículo abierto de una oficina de la seguridad social les preguntan sobre su vida sexual)". Ésta es la forma en que se enseñan a los pobres sus papeles burocráticamente asignados, sus nuevas definiciones sociales segregacionistas:

> [L]os indigentes descubren que es necesario representar guiones asociados a categorías burocráticas como la de "beneficiario de la Ayuda para Hijos Dependientes" [AHD] o "participante en un programa de capacitación laboral". Uno de los inconvenientes que tienen esos papeles es que acarrean consigo etiquetas sociales recién ideadas por las cuales las personas pobres resultan conocidas para las agencias y a veces para el público (por ejemplo, la "madre AHD"). Una vez adheridas, puede ser difícil quitarlas; la persona pobre tal vez compruebe que, no importa lo que haga para mejorar su situación financiera, se lo sigue conociendo principalmente por su rótulo de pobreza, a menudo hiriente, desalentador y estigmatizante.

La clasificación se concibe como un proceso que se perpetúa a sí mismo; la práctica burocrática desechó toda pretensión de rehabilitación;

[10] Joe R. Feagin, *Subordinating the Poor. Welfare and American Beliefs*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, pp. 3, 73.

quiere en cambio marcar, separar, imponer la permanencia a sus productos. La asignación y el aprendizaje "exitoso" de los papeles de la pobreza "pueden destruir la voluntad de la persona de encarar una acción positiva. Tal vez aprenda, por ejemplo, a adoptar ante los funcionarios públicos la actitud dependiente y servil que parecen exigir los procedimientos burocráticos; o puede aceptar como verdadera una etiqueta estigmatizante y perder entonces el respeto por sí mismo o reaccionar con una ira contraproducente".[11] Se hace todo lo posible para garantizar el aprendizaje, la adhesión y la identificación con los papeles, y que éstos sigan siendo lo que son. Como lo comprobaron Joel F. Handler y Ellen Jane Hollingsworth:

> Las leyes y reglamentaciones que rigen el procedimiento de admisión y las asignaciones condicionadas a los recursos delegan en los encargados de las personas admitidas unos poderes extremadamente amplios. Casi todo lo concerniente al cliente de la seguridad social puede ser del interés oficial de la agencia. Al determinar las necesidades, no sólo deben considerarse todos los recursos, sino que la agencia está autorizada a elaborar planes a fin de que "los recursos puedan ser plenamente utilizados" [...]. [A]unque la comprobación de los medios del beneficiario potencial funciona como un filtro, su aplicación no está restringida a la etapa de admisión. Su administración se extiende desde el momento en que se presenta la solicitud hasta que el beneficiario deja el programa. En cualquier momento, los recursos y necesidades pueden cambiar y perderse la condición de elegible [...]. Revelar bienes y recursos, dar el nombre de amigos y compañeros, someterse a investigaciones e interrogatorios para explicar gastos y conducta social: todo esto es el precio de ser beneficiario de la seguridad social.[12]

[11] Hristen Grønbjerg, David Street y Gereld D. Suttles, *Poverty and Social Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 142, 133, 134.

[12] Joel F. Handler y Ellen J. Hollingsworth, *The "Deserving Poor"*, Markham Publishing Company, 1971, pp. 77, 79, 165.

El efecto general de la legislación y la práctica del bienestar social es incapacitar al pobre. Incapacitar significa también impedir que el receptor de la seguridad social vuelva a unirse a las filas de los miembros legítimos de la sociedad de consumo. En realidad, en las instituciones de la seguridad social no hay nada previsto para facilitar ese regreso, como lo demostraron vívidamente los estudios de casos realizados por Edythe Shewbridge[13] y otras investigaciones similares. Al contrario, sus prácticas se concentran en el "desaprendizaje" de destrezas requeridas por los miembros de la sociedad de consumo; ahora no se permite que los beneficiarios tomen sus propias "decisiones de compra"; otros las toman por ellos.

La enorme mezcla de inhumanidad, malicia y lisa y llana crueldad en la relación del estado del bienestar con sus "beneficiarios", y sobre todo la antipatía y recelo con que éstos son tratados por una gran parte de la población, han sido disculpadas a menudo por el carácter presuntamente disfuncional del bienestar: basado en transferencias secundarias, no relacionado con contratos laborales y exento del régimen del mercado, parece socavar la "ética del trabajo" indispensable para la reproducción de las relaciones capital-trabajo. Empero, ¿quién necesita a los pobres para socavarla? En Gran Bretaña, las tarjetas de crédito se introdujeron con el eslogan "no espere más para tener lo que quiere". La ética del trabajo tiene cada vez menos pertinencia para la reproducción del capital, cuyas ganancias dependen hoy mucho más de la manipulación del mercado que de la explotación de su mano de obra, y que necesita una sociedad donde las motivaciones para gastar y consumir dominen sobre las de ganar y ahorrar. La ética del trabajo es un anatema para el mercado de consumo. En la mitología necesaria para mantener en funcionamiento el juego consumista, sólo queda (si es que queda) un humilde lugar para el mandamiento de "una vida de trabajo". Como lo señaló Jeremy Seabrook, los jóvenes de la sociedad

[13] Edythe Shewbridge, *Portraits of Poverty*, Nueva York, W. W. Norton, 1972.

de consumo se educan "en una vasta profusión de fantasías". "Crecieron pensando en el dinero no como aliado del trabajo, sino como algo que, misteriosamente, es tan susceptible de encontrarse gracias a un gran triunfo, la irrupción en una casa ajena, el talento para bailar música disco o la obtención del pozo del Bingo como a través de la venta de su fuerza de trabajo."[14] Esta manera de pensar no surge de la experiencia de estar atendido por la seguridad social. Proviene de la mejor autoridad, esa autopublicidad del mercado de consumo, esa ideología posmoderna que debe poner fin a todas las ideologías.

También se ha dicho que el sistema de bienestar social limita el poder del mercado y por ello es un factor "desmercantilizador"; en este carácter, es inevitable que se lo vea, justificadamente, como un elemento ajeno a la sociedad de consumidores, cuya eliminación, o al menos su reducción radical, es algo necesario para el interés conjunto de éstos. Lo funcional para el mercado de consumo es en realidad esta misma creencia. La "desnaturalización" de los pobres como receptores de la seguridad social es una condición indispensable de la "naturalización" del consumismo. El mantenimiento de la identidad propia de los consumidores requiere que los no consumidores se constituyan como su oposición repugnante y detestable, y una amenaza contra la cual hay que estar alerta. Si no hubiera pobres, habría que inventarlos. Ellos ponen de relieve lo que significa no ser consumidor en una sociedad de consumo. Sus desventuras hacen que, en comparación, las tensiones y frustraciones de la vida consumista parezcan inocuas y completamente tolerables. Esto, siempre que se los trate como efectivamente se los trata: encarnaciones vivientes de la única alternativa al mercado de consumo que éste acepta y en verdad está dispuesto a discutir y demostrar públicamente. Visibles como la horrorosa alternativa, se supone que hacen que todas las demás, la "alternatividad" como tal, también lo sean. Clive Jenkins y

[14] Seabrook, *Landscapes of Poverty*, *op. cit.*, p. 94.

Barrie Sherman comentaron lo siguiente sobre la sociedad británica de hoy en día: "Los británicos siempre se enorgullecieron de ser una sociedad solícita, tolerante y civilizada, en la cual es posible vivir una vida decente y proba con el mínimo de desorden social y político. Hasta cierto punto esto es verdad, con tal de que uno sea blanco, hombre, tenga un empleo, sea financieramente solvente o (preferentemente) rico, pero no viejo, inválido o discapacitado mental".[15] Para que se la reconozca como civilizada, la sociedad de consumo necesita la alternativa incivilizada en comparación con la cual pueden medirse diariamente sus realizaciones. A fin de seguir siendo tolerante con sus miembros, necesita la intolerancia de éstos hacia todo lo que no sea ella misma.

De hecho, los nuevos pobres son un producto del mercado de consumo. No de su "mal funcionamiento" (como se dijo antaño de los pobres marginados por la economía capitalista orientada hacia la producción), sino de su modo de existencia y reproducción. La sociedad de consumo crea sus propios pobres al poner al rico, el consumidor ostentoso, no en la posición de un patrón, un explotador, un miembro de una clase diferente, un enemigo, sino como el que dicta las pautas, un ejemplo a seguir, un objetivo a alcanzar, superar y dejar atrás; como un pionero en el camino que todos deben aspirar a recorrer, y una confirmación de que esa aspiración es realista. Citemos una vez más a Seabrook:

> [n]uestra pobreza ha sido redefinida de tal manera que todos los intentos de establecer cuánto se necesitaría para levantar a la gente y sacarla de las privaciones parecen inconcluyentes e inalcanzables y son desesperada y alarmantemente costosos; y esto se debe a que la pobreza no se cotejó con la necesidad sino con una capacidad ilimita-

[15] Clive Jenkins y Barrie Sherman, *The Leisure Shock*, Londres, Methuen, 1981, p. 105.

> da de producir y vender. De este modo, se convirtió en un problema insoluble o, más bien, su solución no se encuentra en acciones reparadoras para compensar a los pobres sino en los ricos, a cuya imagen se ha reelaborado la de los pobres.[16]

La "tragedia" de la sociedad de consumo es que no puede reproducirse sin reproducir las desigualdades en una escala siempre creciente, y sin insistir en que todos los "problemas sociales" deben traducirse en necesidades individuales susceptibles de satisfacerse a través del consumo individual de mercancías comercializables; al hacerlo, genera diariamente sus propios discapacitados, cuyas necesidades no puede cubrir el mercado y que por lo tanto socavan la condición misma de su reproducción. De una manera verdaderamente dialéctica, la sociedad de consumo no puede curar los males que genera excepto si los lleva con ella a su propia tumba.

Sean cuales fueren las razones, sigue siendo un hecho que los reprimidos y los normativamente regulados están presentes de una manera tangible dentro de la sociedad de consumo, por más próspera que ésta sea, y que es probable que sigan allí mientras exista el mercado consumidor. En consecuencia, uno de los rasgos más sorprendentes y cruciales de la sociedad de consumo es el hecho de que despliegue dos sistemas distintos de control social; dos mecanismos radicalmente diferentes a través de los cuales se integran los miembros de una sociedad organizada alrededor del consumo. Ningún modelo de orden social o del proceso de reproducción societal puede ser completo si no reconoce como corresponde esta dualidad.

No es esto, sin embargo, lo que hacen habitualmente los planteos teóricos de la sociedad contemporánea como una "sociedad de consumo". Al unísono con la imagen que ésta tiene de sí misma, tratan a los reprimidos como un fenómeno marginal, relacionado sólo tangen-

[16] Seabrook, *Landscapes of Poverty*, *op. cit.*, p. 87.

cialmente con la sociedad que describen; como un elemento o bien transitorio o bien ajeno, pero que en ambos casos puede eliminarse sin cambiar la validez del modelo esencial; y como un fenómeno para cuya explicación se requiere un conjunto de factores diferentes de los atributos de la misma sociedad de consumo.

12. Conclusiones: una de más

Conclusión, al estilo moderno

En los últimos capítulos, hemos tratado de trazar la intrincada historia del proyecto de racionalización de la modernidad, (hasta ahora) fracasado o al menos incompleto. Vimos que el proceso de racionalización produjo como secuela una fragmentación extrema de los lugares de la autoridad; en cada uno de ellos, la disponibilidad de tecnología racional permite un grado siempre creciente de autonomía con respecto al sistema, lo que deja al mercado como único vínculo entre los lugares. Así, la racionalización de fragmentos del sistema no conduce a la racionalidad de éste como totalidad. Al contrario, al hacer que el mercado sea indispensable como mecanismo primordial de la reproducción societal, es inevitable que produzca un volumen en constante aumento de dispendio irracional. Ya no dependientes de metas y principios sistémicamente sostenidos, los fragmentos no pueden dar cuenta de su propia actividad sino en términos del potencial contenido en los medios y métodos tecnológicos a su disposición. Al sistema, por su parte, le resulta cada vez más difícil generar y hacer plausible una legitimación capaz de presentar su funcionamiento como algo más que un proceso casi natural e incontrolado. Como mecanismo de integración sistémica, el mercado tiende a subordinar y subsumir todas las legitimaciones concebibles del sistema. El papel del estado se reduce al em-

pleo de medios políticos al servicio de la perpetuación de las condiciones de dominación por parte del mercado. El estado es, antes que nada, un instrumento de remercantilización.

En ausencia de una legitimación sistémica, el mercado se convierte también en el principal mecanismo de integración social. Este papel promueve una individualización radical de los miembros de la sociedad; éstos se constituyen como individuos a través de la traducción, generada por el mercado, de las necesidades sistémicas en consumo privado. Este rasgo de la constitución de la individualidad es a su turno responsable de que ésta se defina en términos de consumo. El mercado transforma a los miembros de la sociedad en consumidores individuales. Esto alivia la presión sobre la legitimación sistémica, dado que se hace frente a la irracionalidad del sistema a través de un mayor consumo individual. De tal modo, las tensiones asociadas con la ausencia de un plan racional global quedan dislocadas. En vez de generar la presión necesaria sobre una redención discursiva de los valores y objetivos racionales de la sociedad moderna, resultan en un impulso a intensificar el consumo privado y la provisión de mercancías que éste requiere. El proyecto moderno de autonomía individual ha sido subordinado y subsumido por la libertad de elección del consumidor, definida y orientada por el mercado.

Para el individuo como consumidor, las condiciones creadas por el fracaso del proyecto de la modernidad significan sobre todo un impulso nunca aplacado hacia la apropiación de mercancías. Las necesidades individuales de autonomía personal, autodefinición, vida auténtica o perfeccionamiento personal se traducen en la necesidad de poseer y consumir bienes ofrecidos por el mercado. Esta traducción, sin embargo, corresponde a la apariencia del valor de uso de dichos bienes más que al valor de uso en sí mismo; como tal, es intrínsecamente inadecuada y en última instancia contraproducente, y lleva a un aplacamiento momentáneo de los deseos y una duradera frustración de las necesidades. Ésta sólo puede ser temporariamente aliviada por la generación de aún más deseos y las esperanzas cifradas en su satisfac-

ción. Las necesidades individuales de autonomía y una vida buena no se satisfacen, pero la traducción de su frustración en preocupaciones sistémicas (como el cuestionamiento de la legitimidad del sistema) se pospone indefinidamente, en tanto las condiciones para la dominación del intercambio en el mercado se perpetúan también indefinidamente. La dominación del mercado produce una brecha entre las necesidades humanas y los deseos individuales; esta brecha es, al mismo tiempo, una condición de su reproducción. El mercado se alimenta de la infelicidad que genera: los sufrimientos, angustias y temores de inadecuación personal que induce dan pábulo al comportamiento consumista indispensable para su prosecución.

La identificación de la satisfacción de las necesidades humanas con el consumo privado también tiene la consecuencia de que las necesidades que no pueden canalizarse hacia él deben dejarse en suspenso o reprimirse. Una manifestación de esta consecuencia es la regla de Galbraith de "abundancia privada, escualidez pública": las necesidades que son "no mercantilizables" (o no susceptibles de cumplirse a través del mercado) no se cubren, y la satisfacción de las aún no privatizadas (o que todavía están más allá del poder adquisitivo del grueso de la población) queda rezagada detrás de la atención inmediata y cada vez más sofisticada de aquellos deseos particulares que se relacionan con los bienes de consumo privados. El descuido del consumo público (esto es, la prevención inadecuada de la polución, una atención médica insuficiente para las dolencias más comunes, el deterioro del transporte público, el abandono de la vivienda y la escuela pública, etc.) sólo puede compensarse mediante la compra de exenciones individuales, que refuerzan aún más la identificación de la satisfacción de las necesidades con el consumo privado, y fortalecen con ello la vigencia de la regla de Galbraith. Otra manifestación de la consecuencia antes mencionada es la transformación del servicio de seguridad social en el instrumento de la represión de las necesidades de los individuos que por una razón u otra son incapaces de buscar su reparación por medio de las mercancías ofrecidas por el mercado. Grandes o pequeños, o aún más peque-

ños, los medios de subsistencia de "transferencia secundaria" que se ponen a disposición de los beneficiarios del bienestar social están libres de la intervención mercantil, y como tales destinados directamente a las "necesidades genuinas" (éste es tal vez el único contexto en que la sociedad dominada por el mercado admite la existencia de necesidades "genuinas" en cuanto se distinguen de las "artificiales"), no mediadas por deseos inducidos por el mercado. En una sociedad dominada por éste, la deprivación se define socialmente como la imposibilidad de que las necesidades se traduzcan en un deseo de mercancías y la esperanza de alcanzar la "vida auténtica", la autonomía o el autoperfeccionamiento que éstas monopolizan.

En el caso de los consumidores, el abordaje de la misión de la autonomía o autoidentidad personal se posterga efectivamente, y hasta se borra de la agenda, a causa de la persecución incesante de las apariencias de valor de uso en que están envueltas las mercancías. En el caso de los no consumidores o consumidores "defectuosos", ni siquiera tienen a mano como sustitución las apariencias, y de ahí que la misión de la autonomía personal o la vida auténtica se suprima administrativamente. En ambos casos, el puente que une las necesidades individuales a la racionalidad sistémica –puente que tenía una figuración tan prominente en el proyecto de la modernidad– o bien es invisible o bien está destruido. Como secuela, esto ha producido la privatización creciente de los intereses individuales, una disminución de la participación en los asuntos públicos y una desaparición gradual pero consistente del "discurso de legitimación". Las pequeñas racionalidades de la búsqueda personal o sectorial se han "desconectado" del proyecto global de una sociedad racional.

En otras palabras, el proyecto de la modernidad ha fracasado. O, mejor, su implementación asumió un cariz equivocado. Esto no significa necesariamente que el proyecto mismo tuviera que abortar o estuviera condenado al fracaso. Las necesidades a las que fue una respuesta son tan vívidas hoy como lo fueron en el pasado, y las tareas en procura de un desarrollo societal dirigido e intencional, que el pro-

yecto de la modernidad puso en la agenda, mantienen plenamente su vigencia. Las estrategias sugeridas para su implementación no se pusieron completamente a prueba, y por lo tanto no se las puede considerar desacreditadas. El potencial de la modernidad aún está desaprovechado y es necesario redimir su promesa.

La necesaria redención requiere, antes que nada, la separación de los valores predominantes de la autonomía, el autoperfeccionamiento y la autenticidad con respecto a las concreciones a las que los obligó la dominación del mercado en la versión consumista actual de la sociedad moderna. La primera condición necesaria (aunque quizás no suficiente) de la redención es situar nuevamente esos valores en el lugar al que corresponden, el ámbito del discurso público; su redención práctica debe iniciarse a partir de su redención discursiva, en la cual vuelve a ponerse de relieve y se hace visible el vínculo indestructible entre la exaltación de los valores orientados hacia la persona y la construcción de la sociedad racional. Otra tarea íntimamente asociada que debe realizar la redención discursiva es desechar las pretensiones del proceso de mercantilización en el sentido de que proporciona un medio adecuado para fines orientados a la persona; y, de paso, exponer las limitaciones de la razón instrumental y restaurar así la autonomía de la comunicación humana y la creación de sentido guiadas por la razón práctica.

Si algo puede decirse sobre la urgencia de la redención discursiva, es que hace aún más grande la importancia del papel que los intelectuales están llamados a desempeñar. La redención discursiva es inequívocamente su deber. El proyecto de la modernidad se había incluido y aún se encuentra en la tradición cultural que los intelectuales perpetúan y desarrollan. Como antes, éstos deben iniciar y guiar un proceso de ilustración, a través de la propuesta de una teoría adecuada (de la historia, del sistema social o de la acción comunicativa) que revele la posibilidad de redención contenida en la forma que la sociedad moderna asumió actualmente, y señale estrategias realistas de práctica redentora; y, segundo, a través de la promoción de una de-

mocracia genuina con la participación de sectores cada vez más amplios de la sociedad en el debate sobre la redención.

La legitimación del sistema social debe volver a ser una cuestión de debate público; una vez que esto suceda, lo que resultará ha de ser necesariamente la presión sobre el sistema para que se legitime en términos de valores orientados hacia la persona y no de logros de la mercantilización, en términos de razón práctica más que instrumental; de tal modo se crearán las condiciones para la emancipación prometida por el proyecto de la modernidad.

En su historia real, en cuanto se distingue de su proyecto original, la modernidad subordinó la autonomía individual y la tolerancia democrática que propiciaba a los prerrequisitos funcionales de la razón instrumental de la industria y la producción de mercancías. Lo completo de la subordinación hizo que una relación de origen histórico pareciera natural e inmutable. La misión de la teoría redentora es exponer la contingencia de esa relación; la misión de la acción redentora es romperla.

Mientras esa misión siga sin cumplirse, la modernidad no habrá terminado. Está viva a través de y junto con la tradición cultural de Occidente y la práctica colectiva de sus portadores intelectuales. El descubrimiento de la verdad, el derecho moral y los criterios estéticos de la belleza aún están por delante, sin haber perdido nada de su urgencia, importancia y realismo. Las necrológicas escritas por los heraldos de la condición posmoderna son ligeramente prematuras, por no decir más. Vista desde la perspectiva del proyecto de la modernidad, la condición posmoderna no aporta nada cualitativamente nuevo, en la medida en que las tareas de los intelectuales modernos aún están por cumplirse y por lo tanto no pueden considerarse superfluas. La era de la modernidad (esto es, la era marcada por la presencia de los valores duales de la autonomía personal y la racionalidad societal) no puede terminar; sólo puede consumarse. Aún no lo ha sido. La función de los intelectuales sigue siendo llevar el proyecto de la modernidad a su cumplimiento.

En los últimos capítulos, hemos tratado de trazar la intrincada historia de lo que hoy, al mirar hacia atrás, parece el fallido romance con el puritano. Ya fuera debido a su propio pecado original o a causa de la conspiración de algunas otras fuerzas, el puritano se convirtió en el consumidor: su opuesto en todos y cada uno de los detalles; un tipo al que no guían ni el principio del "placer" ni el de "realidad" sino alguna clase de "principio de comodidad": un tipo que no se desperezaría ni siquiera en nombre del placer, y que tampoco amaría con intensidad ni odiaría apasionadamente. Como el puritano cobró mucha importancia en los planes y estrategias intelectuales para una sociedad mejor y racional, el atractivo de este *bluff* en particular fue experimentado por muchos intelectuales contemporáneos como el suceso más significativo en el camino de la modernidad a la posmodernidad; después de todo, detrás de todo "portador de racionalidad" señalado por los intelectuales acechaba el puritano, y el reconocimiento de su desaparición hizo gratuita toda pintura ulterior de su retrato. De allí que la descripción/interpretación más popular de la condición posmoderna sea la de la "sociedad de consumo"; una descripción que determina con claridad, como rasgo preponderante del nuevo período histórico, el advenimiento y predominio (al menos numérico) del consumidor.

La desaparición del puritano también cambió la perspectiva intelectual sobre los pobres y los oprimidos. Los pobres perdieron su atractivo: sea quien fuere el culpable de ello, son los más improbables "portadores de racionalidad". En un mundo teorizado como el dominio del consumidor, ya no son el *alter ego* colectivo del puritano, el Prometeo encadenado que sólo espera que lo desencadenen para traer la verdad, la luz y la felicidad a una sociedad atormentada. Se los juzga más bien como tristes copias del consumidor dominante, sus imitaciones ineptas, a veces trágicas, a veces grotescas; si fueran "liberados", se apresurarían a "consumir más que el consumidor". Los pobres que "se atacan entre sí, incendian los ghettos, mutilan a otros y se dañan a sí mismos

con drogas y alcohol" son tan poco atractivos como puede serlo el "consumidor angustiado"; revolver los negocios en vez de incendiarlos y dañarse a sí mismos con drogas más exquisitas y costosas se considera únicamente como su "potencial desaprovechado".

Así, pues, los ricos tienen toda la libertad y autonomía que pueden llegar a imaginar; las compraron con su dinero y las atesoran; el murmullo periférico sobre la "verdadera" libertad y la autonomía "genuina" les suena casi incomprensible; si acaso los escuchan, no pueden atribuir a esos murmullos otro significado que el de más bienes y aún menos problemas. Los pobres, por su lado, no pueden imaginar la libertad y la autonomía en otra forma que la de hacerse ricos ellos mismos, cosa que demuestran convincentemente los pocos que tienen la fortuna de descubrir un filón (por ejemplo al ganar la lotería).

Ésta ha sido, desde luego, una caricatura de la realidad. Una caricatura, pero no un chiste. Representa efectivamente el producto último de la teorización de la sociedad en términos del proceso racionalizador; producto de las ambiciones legislativas institucionalizadas en el papel históricamente constituido de los intelectuales, transforma las pasadas esperanzas en frustraciones presentes. Es esta imagen la que, en una forma un poco menos flagrantemente caricaturesca pero no obstante claramente reconocible, está detrás del palabrerío sobre la "ausencia de agente histórico" y la etapa histórica de hoy como un espacio vacío que aún debe ser ocupado por un actor todavía desconocido.

En efecto, ningún grupo o categoría social del mundo posindustrial parece adaptarse al papel reservado para el "agente de la Razón" por la teoría de la historia como racionalización. En términos prácticos, esto significa que ningún grupo o categoría social, ya sea que domine o luche por la dominación, parece demandar de manera apremiante el tipo de versiones autorizadas de la verdad, el juicio o el gusto que son capaces de proporcionar los intelectuales; o, más bien, no es probable que ningún grupo social otorgue autoridad a dichas versiones con el respaldo de su propia dominación. Éste es, tal vez, el significa-

do último de la desazón y sensación de bancarrota del papel tradicional que engloba hoy el concepto de la condición posmoderna.

La idea de que la racionalización es en la actualidad un proyecto sin agente que controle su implementación hace repentinamente que todos los viejos planes generales que preveían una "buena sociedad" futura parezcan embarazosamente irreales e ingenuos. El resultado es lo que se describió como la "pérdida de vigor" o de "capacidad de soñar el futuro". Decididamente, la nuestra no es una época de utopías. La era de las utopías es aquella en que éstas parecen prácticas y realistas; la nuestra es una época en que los programas que se pretenden prácticos parecen utópicos. Nos enojamos cuando un erudito, tras haber criticado exhaustiva y convincentemente las deficiencias de nuestra condición, omite terminar con una receta para mejorarla. Pero si la diera, la enfrentaríamos incrédulos y la ridiculizaríamos como una utopía más. Lo que ha caído en el descrédito es la actividad misma de escribir recetas, y no sólo éstas en particular. A lo largo de la época moderna, soñar el futuro fue respetable dado que apuntaba a este o aquel agente, invariablemente poderoso, del que se esperaba la capacidad y la disposición a poner en práctica las medidas racionales sugeridas por las imágenes de la sociedad racional. Al no ser ya visible la meta, soñar el futuro es sólo eso: soñar. O así parece.

Las estrategias intelectuales contemporáneas pueden interpretarse como respuestas al carácter novedoso de esta situación. Contra toda esperanza, algunos insisten en que debe encontrarse un agente histórico en el sentido tradicional, vale decir, una fuerza supuestamente dominante interesada en construir una sociedad racionalmente organizada; más aún, sostienen que ese agente existe en alguna parte, desconocido para los otros y para sí mismo. Debe existir en una forma incipiente, más un potencial que una realidad, a la espera de ser descubierto, o más bien de que lo ayuden a descubrir su propia posibilidad; un agente que no tiene todavía la aptitud de elevarse por encima de su visión parcial y al que debe enseñarse su propio carácter global. Esto es lo que proponen Touraine y en una forma un poco diferente Castells;

o, en su inimitable estilo, Seabrook: "A estos procesos sólo puede oponerse un proyecto conjunto de ricos y pobres; un movimiento de liberación que se atreva a reconocer el terreno común entre ellos; tal vez una versión de la teología de la liberación en Occidente, que una e informe esos generosos pero aún discretos impulsos que subyacen a los movimientos feminista, pacifista y verde".[1] Ayer podían ser las feministas, los integrantes de la Campaña por el Desarme Nuclear y los verdes; hoy pueden ser algunos otros que se harán famosos mañana. Lo que se mantendrá constante, por lo menos durante algún tiempo, es la convicción de que el "agente en sí" ya ha nacido y que la misión es localizar el pesebre y la cuna y persuadirlo de que se convierta en un "agente para sí" y para nosotros. Esto es, en efecto, lo que el "método de intervención" de Touraine nos exhorta a hacer.

Algunas otras estrategias invocan el abandono total de los proyectos globales. Desean sacar coraje de la desesperación; consideran la desesperación como el coraje intelectual definitivo. Esperanza para el mundo pero no esperanza en el mundo; al haberse corrompido éste más allá de toda posibilidad de reparación, y con la racionalidad misma convertida en la técnica de la opresión, la Razón no puede aspirar a encontrar allí su morada. El espíritu crítico de los intelectuales es su último refugio. La sabiduría de los filósofos no puede sino contaminarse al entrar en contacto con el mundo exterior; habría que protegerla contra tales contactos, preservarla en su pureza, cultivarla por lo que vale en sí misma, dado que no hay fuera de ella nada que pueda mantener viva la esperanza de la emancipación humana. De maneras muy distintas, Husserl y los teóricos de la escuela de Francfort en su período de exilio (al ser ésta, en lo esencial, una estrategia de exilio, se vio enormemente ayudada por el exilio de los estrategas) son los representantes más prominentes de esta respuesta. Como se señaló con frecuencia, el inconveniente que tiene es que las preguntas que pretendía

[1] Seabrook, *Landscapes of Poverty*, *op. cit.*, p. 175.

responder tienden a olvidarse; y quienes las hacen no las reconocerán en las respuestas. Tras haberse separado de la práctica humana, la teoría no hallará su camino de regreso. La decisión de mantener vivo el proyecto de la Ilustración resulta en última instancia en su rendición.

Hay una estrategia de repliegue hacia el territorio que se considera relativamente seguro, dado que en él es improbable que se pongan en tela de juicio las pretensiones de autoridad legislativa. Así, el reino de la dominación legislativa en nombre de la Razón y la racionalidad se limita al ámbito del espíritu propiamente dicho: la ciencia y el arte, para ser más precisos. El modelo legislativo del papel intelectual se traduce, digamos, como si consistiera en decidir las condiciones en que la verdad o el "buen arte" pueden reconocerse y aceptarse con autoridad como tales. Éste es el programa de una especie de metaciencia o metaestética. Su propósito es aportar fundamentos, justificaciones, legitimaciones, esta vez no para los poderes terrenales, sino para la misma actividad intelectual. Así, la filosofía de Popper se concentró en el negocio de la falsación, una actividad que, es de esperar, mantendrá a las ciencias permanentemente dependientes de algo que está por encima y a lo que ellas mismas no pueden reemplazar. Habermas castigaría a las "ciencias positivas" por no estar interesadas en explicarse a sí mismas y dar fundamentos para la aceptación de sus propios procedimientos y hallazgos. Se predicaría a los artistas la necesidad de una teoría estética para justificar la naturaleza artística en su trabajo. Esta estrategia está autocentrada y se consagra a sí misma, y en ese carácter tiene un buen respaldo de la atmósfera intelectual general de la época, en que los comediantes hacen chistes principalmente sobre otros comediantes, a los novelistas les encanta escribir novelas sobre la escritura de novelas, el pastiche –pruebas sobre las imágenes de otras personas– se convierte en la forma más popular de imagen artística y los artistas consideran el plano de la tela y los colores de sus pinturas el tema principal de su obra. Al mismo tiempo, la estrategia es una receta para la frustración. Las numerosas áreas de la actividad intelectual que se han separado del tronco original fueron exitosa-

mente colonizadas por otros poderes o elaboraron sus propias bases institucionales de autoridad; en ambos casos adquieren un alto grado de autonomía –virtualmente una plena independencia– en relación con las ofertas legislativas o fundacionales de metacientíficos y metaestéticos. Ahora, otros factores las mantienen en movimiento y legitiman, factores sobre los cuales los intelectuales generales no tienen control y por lo tanto pueden ignorar con seguridad el discurso fundacional como totalmente irrelevante para la obra que hacen –y que hacen bien, de acuerdo con sus propios criterios institucionalizados–. Así, en gran parte la oferta está suspendida en el aire; la mano solícita se extiende, pero pocos quieren estrecharla.

Como las tres estrategias mencionadas hasta ahora no son plenamente satisfactorias, no es de sorprender que haya una cuarta que desde hace poco está ganando popularidad. Se trata de una estrategia que abandona por completo las ambiciones legislativas, y con ellas la prolongada adhesión a los discursos legitimadores y fundacionales. Tal vez decir "por completo" sea ir un poco demasiado lejos; la cuarta estrategia contiene en efecto una forma de intención legislativa, pero que apunta ahora a la autoridad de la interpretación. La idea de la interpretación supone que la autoridad constituyente del significado reside en otra parte, en el autor o en el texto; el papel de los intérpretes se reduce a leer en voz alta el significado. El buen intérprete es el que lo lee apropiadamente, y es necesario (o eso cabe esperar) que alguien responda por las reglas que guiaron la lectura y con ello haga válida o autorizada la interpretación; alguien que tamice las interpretaciones y separe las buenas de las malas. Pero la estrategia de la interpretación difiere de todas las de la legislación en un aspecto fundamental: abandona abiertamente, o hace un costado como irrelevante para la tarea del momento, el supuesto de la universalidad de la verdad, el juicio o el gusto; se niega a diferenciar entre comunidades que producen significados; acepta los derechos de propiedad de esas comunidades y los considera el único fundamento que pueden necesitar los significados propios de una comunidad. Lo que queda por hacer a los intelectuales

es interpretar dichos significados para beneficio de quienes no pertenecen a la comunidad que está detrás de ellos; dirimir la comunicación entre "incumbencias delimitadas" o "comunidades de significado". No es una tarea humilde, sin duda, dada la incurable división del mundo humano en una multitud de tradiciones y "fábricas de significados" completa o parcialmente autónomas y con arraigo institucional; y dada también la necesidad aparentemente innegable de comunicación y entendimiento mutuos entre ellas. En consecuencia, la proposición de Gadamer parece eminentemente atractiva (en particular si se la complementa con lo solicitado por Betti, la fundamentación de la autoridad legislativa, ajustada a las condiciones de un mundo visto antes que nada como un proceso de comunicación e interpretación). Sin embargo, las viejas dudas no desaparecen. La mejor de las interpretaciones debe todavía encontrar su camino de vuelta a aquellos cuyo entendimiento pretende valorar. ¿La aceptarán? ¿Será la garantía intelectual de validez suficiente para hacerlos aceptar? Hacer que la gente acepte una traducción correcta en vez de una descaminada también es, después de todo, una forma de proselitismo. ¿Es posible realizar la conversión exclusivamente en base a la experiencia intelectual?

De modo que también está Rorty, con la más radical de todas las respuestas posibles a la condición posmoderna. (Aunque se niega a admitir que su filosofía es una de esas respuestas, cosa que debe hacer, en la medida en que insiste en la libertad última de los filósofos para filosofar, libertad ganada a lo largo de la historia occidental, y desde entonces no restringida por condiciones de tiempo y lugar.) La suya es una estrategia para poner fin a todas las estrategias, y afirma que la búsqueda de *la* estrategia es un desperdicio de esfuerzo, una inquietud mal orientada. La actividad intelectual extrae su legitimidad de la convicción moral de los intelectuales en cuanto al valor de su obra y la dignidad del discurso que mantienen vivo y al que protegen para que no se asfixie o paralice en la cacofonía de las tradiciones comunales. Con la adopción de una estrategia así, el hecho de que a los otros no les importen las legitimaciones que ofrecemos ya no es un proble-

ma. Simplemente no ofrecemos legitimaciones. Ya no hacemos lo que desde Descartes, Locke o Kant creíamos y hacíamos creer a otros que era nuestra tarea. Es decir, si acaso la realizamos alguna vez.

La antiestrategia de Rorty parece ajustar muy bien la autonomía y la empresa institucionalmente promovida de la filosofía académica con su propia autorreproducción. Hasta que haya una mejor, claro.

Índice analítico y de nombres

Alighieri, Dante, *véase* Dante
Althusius, Johannes, 62
Ariès, Philippe, 60
Arnold, Matthew, 218-220
Attali, Jacques, 237

Bacon, Francis, 21, 143
Baczko, Bronislaw, 104, 107
Baudelaire, Charles, 195
Baudrillard, Jean, 233-234
Becker, Howard, 191, 196-197
Beier, A. S., 63-65
Bell, Daniel, 249
Bénéton, Philippe, 137-138
Benjamin, Walter, 164
Bentham, Jeremy, 69-70, 71
Bercé, Y.-M., 91-93
Berman, Marshall, 161
Bernstein, Richard J., 205-206
Bodin, Jean, 62
Bourdieu, Pierre, 193, 228, 237-238, 252-253
Brym, R. J., 239
Bürger, Peter, 186, 188

Cabanis, Pierre Jean Georges, 145, 148, 157
Calinescu, Mattei, 184-185
Calvino, Juan, 173, 212
Carnéades, 126
Carrier, David, 178
Carroll, John, 216-217
Certeau, Michel de, 175
Chisick, Harvey, 116-117
clases peligrosas (hombres sin amo), 62-69, 86, 110-116
Cochin, Augustin, 51, 55-56
Cohen, Stanley, 175-176
Comte, Auguste, 145, 150, 161
Condorcet, Marie-Jean, 103, 116, 145, 147-148, 161
crisis pirroniana, 54, 124-125-138
cruzada cultural, 88-93, 99, 105, 113, 130, 225-227

D'Alembert, Jean Le Rond, 114-241
Dante, 121
Darwin, Charles, 173
Delves, Anthony, 96-97
Descartes, René, 126-129, 179
Diderot, Denis, 114, 117, 134, 241
Disraeli, Benjamin, 238
Donnison, D. V., 256
Duchamp, Marcel, 186-187

Eaton, Marcia, 198
educación, idea de la, 73-74, 101-118, 133, 149
Elias, Norbert, 132, 164
estado moderno contra orden comunal, 42-43, 49, 57, 65, 75-79, 82, 88-90, 103-105, 110, 113, 118, 123, 134, 143, 208-209, 225
estado posmoderno, 175-177, 190, 224-225, 230, 265-266

Feagin, Joe R., 257-258
Febvre, Lucien, 59, 130-135
Forrest, Alan, 64

Foucault, Michel, 33, 65, 74, 165
Freud, Sigmund, 163-164
Frey, M., 130
Furet, François, 52-55

Gadamer, Hans, 18, 170, 204-205, 277
Galbraith, John Kenneth, 267
Gammon, Vic, 97-98
Gassendi, Pierre, 125-127, 179
Geertz, Clifford, 14
Gellner, Ernest, 77, 200-203, 207-208
Giddens, Anthony, 16
Goldstein, Kurt, 27
Gombrich, 192
Gorz, André, 250
Gouldner, Alvin, 248-249

Habermas, Jürgen, 36, 55, 139-140, 181-182, 209, 251, 275
Hall, David, 87
Haug, W. F., 231
Heidegger, Martin, 66
Heller, Agnes, 177
Helvetius, Claude-Adrien, 45, 104
Hirschman, Albert O., 82-84
Hobbes, Thomas, 80-82
Hogden, Margaret, 119
Holbach, Paul Henri Dietrich, 112, 114-115
Husserl, Edmund, 25, 129, 274

intelectuales, definición de los, 9-11, 31-40, 221-224, 240-241, 269-270
intérpretes, definición de los, 14, 158, 179, 203-206, 231, 276-277
Isidoro de Sevilla, 120

Jenkins, Clive, 261
Joravsky, David, 224-225

Kant, Immanuel, 199
Kennedy, Emmet, 144, 151
Kliever, Lonnie D., 183-184
Kraus, Rosalind E., 189-190

Le Bon, Gustave, 214
legisladores, definición de los, 13, 109-118, 149, 158, 174-179, 200-208, 233, 236
legitimación, ascenso y caída, 41, 48, 134, 152-155, 175-177, 200, 224, 266, 268, 277
Lévi-Strauss, Claude, 18, 190
Lewin, Kim, 188-189
Linneo, Carolus, 121
Lotte, Günther, 88

Macdonald, Dwight, 227-229
Mannheim, Karl, 154-158
Marx, Karl, 145, 153-154, 160-162, 205, 243, 246-247
mercado y desposesión de los intelectuales, 177-178, 193-197, 223-226, 230-238, 261-262, 265-267
Mills, C. W., 229
modernidad, definición de la, 11-12, 78-79, 159-172, 182, 188-191, 225, 268-269
Montaigne, Michel de, 47, 127-130, 134
Muchembled, Robert, 60, 88-90

Napoleón, 144, 150-151, 155-156
Nietzsche, Friedrich, 85-86, 163, 214
nobleza, su papel en la conformación del idioma intelectual, 41-53, 106

Offe, Klaus, 251, 256
Olsen, Theodore, 143
Ortega y Gasset, José, 214-215

Parsons, Talcott, 80

philosophes, les, 9, 38-41, 51-59, 103-118, 134-135, 139-142, 148, 161, 165, 216-218, 237
Picabia, Francis, 185
poder panóptico (disciplinario), 61, 65-73, 106-108, 118, 162, 175-177, 224, 230, 253-263
poder pastoral, 33, 74-79, 105, 109-110, 118
Popkin, Richard H., 124
Popper, Karl, 14, 275
proselitismo, 74-75, 87, 94, 101, 111, 115, 122, 135, 208, 225
puritano, ascenso y caída del, 211-218, 228, 271

Radin, Paul, 18-30
relativismo versus certeza, 123-129, 134-138, 171-183, 200-201, 219-221
République des lettres, la, 9, 41, 54-58, 114, 132-136
Revel, Jacques, 86-87, 91
Robespierre, Maximilien, 107
Rorty, Richard, 125, 204-205, 277-278
Rose, Hilary, 255
Rosenberg, Bernard, 229
Rousseau, Jean-Jacques, 109, 115-116, 241
Rubenstein, Richard L., 173

Saint-Simon, Claude, 242-243
Schalk, Ellery, 46
Seabrook, Jeremy, 253-254, 260, 262, 274
seducción versus represión, 237-238, 252
Sennett, Richard, 215, 232
Shils, Edward, 230
Simmel, Georg, 164-165, 178, 221-223, 225
síndrome del poder y el conocimiento, 21, 30, 40-42, 74, 99, 138-143, 151-152, 155-163
sociétés de pensée, 41, 51-55, 139-141
Spinoza, Baruch, 83
Steiner, George, 220-221, 223

Stent, Günther, 165
Sypher, Wylie, 194

Tocqueville, Alexis de, 43-44, 46, 52-53, 113
Touraine, Alain, 94, 209, 273-274
Tracy, Destutt de, 141-147, 149-150, 154-157
Trotsky, León, 239
Turgot, Anne Robert Jacques, 45

Voltaire, François-Marie, 41, 92, 114, 213, 220, 241

Walley, Sir John, 255-256
Weber, Max, 42, 140, 152, 161, 164, 211-216
Wittgenstein, Ludwig, 57-58, 146, 170

Yeo, Stephen y Eileen, 95-99

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2005
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal